O SENTIDO DA MORTE PARA A EXISTÊNCIA AUTÊNTICA

UMA INTRODUÇÃO À LEITURA DE SER E TEMPO DE HEIDEGGER

ABELARDO RODRIGUES DE ALMEIDA

O SENTIDO DA MORTE PARA A EXISTÊNCIA AUTÊNTICA

UMA INTRODUÇÃO À LEITURA DE SER E TEMPO DE HEIDEGGER

Goiânia-GO
EDITORA ESPAÇO ACADÊMICO
2020

SOBRE O AUTOR

Abelardo Rodrigues de Almeida é Mestre em Filosofia Política pela Universidade Federal de Goiás, Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás; tem Especialização em Teologia e Bacharel em Teologia pelo Seminário Batista do Sul - RJ; Prof. do Seminário Teológico Batista do Sul – RJ (1989-1991); Professor PUC Goiás (2002-2006); Diretor Geral e Docente - Seminário Teológico Batista Goiano (1991-2016); Doutorando em Teologia pelo Centro de Pós-Graduação Andrew Jumper da Universidade Presbiteriana Mackenzie – SP. Atua nas áreas de Teologia Pastoral, Exegese Literária da Bíblia e Docência Universitária.

RECONHECIMENTO E GRATIDÃO

Aos Professores
Dr. Jordino Assis dos Santos Marques (IN MEMORIAN)
Dra. Cláudia Drucker
Prof. Waldir Guimarães
Prof. Israel Belo de Azevedo
Prof. Darci Dusilek (IN MEMORIAN)

Aos amigos
Prof. Oscar de Almeida Bonifácio
Prof. Eli Machado Diniz
Prof. Timoth Deller

Aos Sogros
Antônio Feitosa da Costa e
Isabel Ribeiro da Costa
(IN MEMORIAN)

À avó
Maria Tereza Diniz (IN MEMORIAN)

Aos meus pais
Realino Rodrigues de Almeida e
Evanilde Machado de Almeida

À minha esposa
Josefa Feitosa da Costa Almeida

Aos filhos e noras
Guilherme e Carla Patricia
Guenther Carlos e Idayany

Aos netos
Benjamin e Joaquim

OBSERVAÇÕES PRELIMINARES

Este livro é resultado da Dissertação de Mestrado em Filosofia. No período de estudos o autor recebeu apoio de uma Bolsa de Pesquisa da Capes/CNPQ – MEC, para o biênio 1999-2000, concluindo o Curso de Mestrado em Filosofia Política da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal de Goiás.

A tradução brasileira usada neste livro foi a de Márcia de Sá Cavalcante Schuback, em dois volumes e publicada em 2ª edição pela Editora Vozes em 1988. Os dois volumes correspondem a duas partes, respectivamente, do texto original de Heidegger. O texto alemão usado foi o da Gesamtausgabe, Band 2, publicado por Vittorio Klostermann, em Frankfurt am Main. A mais recente tradução de Ser e Tempo para o vernáculo é do Professor Fausto Castilho, em edição bilíngue, publicado pela Unicamp/Vozes em 2012.

Nas citações abreviamos *Ser e Tempo* por *SeT*. As *Conferências e escritos filosóficos* reunidos e traduzidos por Ernildo Stein para a Coleção Os Pensadores da Abril Cultural, abreviamos por *CEF*. Sempre que ocorre itálico dentro de uma citação de Heidegger mantivemos como no original.

Para muitos termos heideggerianos decidimos manter as suas formas originais sem tradução como o termo *Dasein* entre outros. Para estes termos indicamos a consulta ao vocabulário composto por Márcia de Sá Cavalcante no final de Ser e Tempo, Parte I, acima citado.

RESUMO

Este livro investiga o lugar que o conceito de ser-para-a-morte representa na arquitetônica da obra *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. O ser-para-a-morte opera tarefas fundamentais na constituição básica da consciência do *Dasein* como: a diferença ontológica, a antecipabilidade e a individuação. Argumentamos que *Ser e Tempo* fica marcado por um ponto de virada em sua estrutura discursiva e hermenêutica quando Heidegger introduz o conceito de antecipação da morte para resolver o impasse gerado pela impessoalidade da *Sorge*. O ser-para-a-morte é o conceito que dá a Heidegger um ponto de arrancada suficientemente originário para despertar o *Dasein* da sua condição alienada e coloca-lo defronte a seu ser próprio. O objetivo de Heidegger é reinstaurar na filosofia o questionamento do sentido do ser, ou seja, a Ontologia, a partir de um caminho possível que é a analítica fundamental do *Dasein*.

"Terá o ser-no-mundo uma instância de seu poder-ser ainda mais elevada do que a morte?"

Martin Heidegger

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

"Melhor é visitar a casa em luto do que a casa em festa, porque naquilo todo homem vai acabar e o vivo que reflita". Eclesiastes 7,2

Estamos de tal maneira envolvidos com a ideia de vida na luta pela sobrevivência, ao mesmo tempo em que somos participantes dos esforços da sociedade pela vida feliz que o conceito de ser-para-a-morte soa estranho e ininteligível em nossa cultura. Parece como uma afronta dar a primazia à morte. Para que se leve a vida a sério de modo autêntico, todavia, deve-se igualmente levar a morte a sério. A máxima consideração da morte produz a máxima responsabilidade com a vida.

O mundo cotidiano dá o mínimo espaço à morte e o máximo ao falatório sobre as tragédias que envolvem a morte. Promove a banalização da morte pela qual forma a opinião pública, estimulando a fuga da morte. Assim, a *meditatio mortis* fica obscurecida.

Heidegger acusa a sociedade contemporânea, em *Ser e Tempo*, de gerar um preconceito contra quem se propõe a tratar da morte, e diz: "no domínio público, 'pensar na morte' já é considerado um temor covarde, uma insegurança do *Dasein* e uma fuga sinistra do mundo". E enfatiza que "*o impessoal não permite a coragem de se assumir a angústia com a morte*".[1]

O objetivo do presente texto é encaminhar uma possível leitura de *Ser e Tempo* a partir da ideia de morte e sobre como a antecipação da mor-

1 *SeT*, vol. 2, p. 36.

te oferece uma juntura privilegiada para a arquitetônica dos conceitos ali desenvolvidos.

Hannah Arendt afirma que:

> "Foi característico da geração da guerra e da filosofia dos anos 20 na Alemanha que a experiência da morte alcançasse uma dignidade filosófica até então desconhecida, dignidade que só tivera uma vez antes na filosofia política de Hobbes, e mesmo então apenas aparentemente. Pois, embora o medo à morte desempenhe um papel central em Hobbes, não é o medo à mortalidade inevitável, mas à 'morte violenta'. Sem dúvida, a experiência da guerra vinha ligada ao medo à morte violenta; mas o que foi precisamente característico da geração da guerra foi que esse medo se tornou o pretexto para a apresentação do fenômeno muitíssimo mais geral e central da ansiedade".[2]

Arendt, contudo, não considera mais a morte como ponto de partida e afirma que: "À luz de nossas experiências pode ter chegado o momento para se investigar a dignidade filosófica da experiência da dor, que a filosofia atual encara com o mesmo desdém secreto com que a filosofia acadêmica de trinta ou quarenta anos atrás encarou a experiência da morte".[3]

Hoje o que seria relevante? Talvez esta decisão sobre o que é ou não relevante seja irrelevante em filosofia. A relevância de algo só se demonstra a partir de sua colocação, isto é, de sua aparição à razão. A morte mesma não deve ser relegada, sem que se pergunte a ela mesma e sua resposta indique sua relevância ou não. Por principio tudo e cada coisa podem se colocar como perguntado, questionado sem exceção, inclusive o esquecido e repulsivo com a possibilidade da morte.

Um exemplo de análise da morte e do morrer que mostra a diferença e as consequências da análise de Heidegger se encontra no brilhante trabalho de Elizabeth Kubler-Ross, *Sobre a morte e o morrer*. Nesta pesquisa a autora registra o ciclo do morrer do ponto de vista psicológico e médico. Próprio do ciclo é que os moribundos esperavam se livrar da morte até o

2 ARENDT, Homens em tempos sombrios, p. 111.

3 *Ibid*., p. 111, 112.

último momento. Ela diz: "manteve viva essa esperança até o último dia".[4] Em Heidegger, não há esperança ontológica em relação à morte.

Heidegger entende a morte como uma experiência insuperável que deveria elevar-se a categoria filosófica, a partir da qual a autenticidade humana deve referir-se sempre, referência ontológica, estrutural do *Dasein*. A morte ganha referência ontológica não pelo significado fúnebre, vicário, trágico, heroico ou meditativo que inspira tantas canções, lamentações, rituais, mitos, escolas filosóficas e poetas. Nem mesmo, por outro lado, pelo fato inquestionável de que um dia cada um terá de enfrentar a morte.

O que torna a morte relevante, para Heidegger, é a possibilidade de sua antecipação pelo *Dasein,* ou a consciência de sua facticidade e *ipso facto* sua antecipabilidade. A morte enquanto antecipação é estrutural na constituição da existência e só nesta medida ela ganha referência ontológica para Heidegger e nos interessa aqui.

A morte antes de Heidegger e, especialmente no romantismo, estava no interior da vida. A vida era a categoria englobante. Em Heidegger, a vida está no interior da morte. A vida morre, logo a morte é mais forte, é determinante. É a antecipação da morte que dá a chave da totalidade e do ser todo da existência ou do *Dasein*. No fim de tudo está a morte e não a vida.

O que levou Heidegger a instituir a morte como tema filosófico não foi simplesmente o fato de no início do século os filósofos, perante a guerra, perceberem que a morte era demasiado séria para ficar fora do questionamento filosófico. A morte entra no pensamento de Heidegger como uma necessidade sistêmica-metodológica ou ontológica.

A sua analítica do *Dasein,* se quisesse originariedade, tinha que enfrentar a ideia de fim e de morte com os seus significados para a existência, para o *Dasein*. Como uma analítica da finitude podia ignorar o fim? Heidegger diz: "No centro dessas considerações acha-se a caracterização ontológica do ser-para-o-fim em sentido próprio do *Dasein* e a conquista de um conceito existencial da morte".[5]

---

4 **KÜBLER-ROSS,** *Sobre a morte e morrer*, p. 190.

5 *SeT*, vol. 2, p. 17.

A morte, em *Ser e Tempo*, pois, está no centro. Uma ambição ontológica deve dar conta do fim e da totalidade do ser que analisa. A busca da originariedade, esta quase obsessão pela originariedade, deve-se ao rigor metodológico que Heidegger impõe à sua analítica. A questão da hermenêutica e as objeções que os críticos poderiam interpor à sua exegese da existência exigiam de Heidegger, a cada passo, um retorno ao método, à coisa investigada que prevenisse de possíveis pontos cegos em sua exposição.

A situação hermenêutica da exposição é por isso reavaliada na segunda parte de *Ser e Tempo* e encontrada em falta, "possui algo de insuficiente que deve ser superada"[6], diz Heidegger. A análise preparatória dos fundamentos do *Dasein*, ao evoluir até o conceito de *Sorge* com sua unidade e totalidade, mostrada e exposta em uma rigorosa descrição fenomenológica, não pode se dar por satisfeita, pois uma descrição ou exposição não é ainda interpretação. A exegese é apenas uma denúncia do que é, mas não uma interpretação das suas condições de possibilidade. Falta-lhe o mais grave: o poder-ser-próprio.

A falta essencial, notada por Heidegger, está exatamente na passagem ainda não realizada em *Ser e Tempo*, do poder-ser ao poder-ser próprio. Enquanto a análise não desentranhar esta passagem, o ente privilegiado, o *Dasein*, não terá sido reconduzido à sua originariedade. Heidegger declara mesmo que toda a Parte I de *Ser e Tempo* não alcançou a originariedade que se buscava. Ele vai mais longe e levanta a dúvida sobre a exequibilidade de tal pretensão ontológica: "é até questionável... se uma interpretação ontológica originária do *Dasein* não está fadada ao fracasso...".[7]

Heidegger não aceita o fracasso, e afirma que "desse modo é urgente a tarefa de se colocar o *Dasein* como um todo em sua posição prévia" [8]. Ele faz isso conquistando a totalidade do *Dasein*, de seu ser-todo, através do conceito de ser-para-a-morte. A partir do conceito de antecipação da morte ele elucida o de totalidade do *Dasein*. Mas ele só atinge mesmo a originariedade do *Dasein* com o conceito de temporalidade.

---

6 *Ibid.*, p.15.

7 *Ibid.*, p. 12.

8 *Ibid.*, p. 12.

O mesmo eco de frustração soa no final da Parte II, quando o autor dá por acabada a caracterização fenomenológica do *Dasein*, mas declara sequer haver tocado a questão do Ser em geral: "*por nem sequer ter sido desencadeado, o combate* em torno da interpretação do ser não se pode dar por terminado", e conclui perguntando se "haverá um caminho que conduza do *tempo* originário para o sentido do Ser?".[9]

Heidegger estava simplesmente seguro de que o esforço de *Ser e Tempo* "na elaboração da constituição ontológica do *Dasein* é, porém, apenas um caminho", mas "a meta é elaborar a questão do ser em geral".[10] Isto Heidegger adia, ou melhor, propõe como tarefa da filosofia doravante e sempre.

É preciso, por enquanto, colocar o *Dasein* como um todo em sua previedade, em sua posição prévia. Como é impossível ajuntar o *Dasein* em sua totalidade, ou ser todo, por causa de seu caráter existenciário, seu sendo, por estar previamente em devir, resta capturar sua totalização naquilo que é essencial no devir: o pendente. O pendente extremo é o fim do *Dasein*, a última gota do devir, a morte.

Heidegger diz que no sendo do *Dasein* "sempre se acha algo pendente. A esse pendente pertence o próprio 'fim'. O 'fim' do ser-no-mundo é a morte"[11]. Desse modo Heidegger consegue trazer todo o *Dasein* para a posição prévia na qual está em jogo o todo do poder-ser[12]. Aqui se decide o ser e o não-ser originários. A morte, o não-ser, é a condição de decisão de totalização, de ser próprio ou impróprio do *Dasein*.

Resta, contudo, mostrar que de fato a morte se revela como "um conceito ontológico suficiente, ou seja, *existencial*"[13]. A tarefa de Heidegger é mostrar, então, nos parágrafos 46 a 53, que a morte é ontologicamente suficiente para ser o ponto de viragem, do qual a posição prévia do *Dasein* todo é encontrada e de onde o seu ser próprio pode ser alcançado.

A partir da condução do *Dasein* todo ao seu posto originário, poder-ser e poder-ser-todo em sentido próprio cruzam o limiar originário

9 *Ibid.*, p. 251, 252.

10 *Ibid.*, p. 250.

11 *Ibid.*, p. 12.

12 *Ibid.*, p. 12.

13 *Ibid.*, p. 12.

no conceito de decisão. É na evidencia da morte que o *Dasein* encontra a consciência de estar em jogo seu próprio ser e seu ser próprio. Na consciência enquanto testemunho ontológico revela-se todo o abismo da morte e o poder-ser que precede desde sempre o *Dasein*. Este prévio do qual a consciência recebe testemunho, está em jogo no sendo, isto é, na transitoriedade da existência ante a imprevisibilidade da morte, do fim.

Esta consciência de morte se dá sem equivocidade, porque a morte "só é num *ser-para-a-morte* existenciário"[14], ou seja, as pessoas morrem de fato, concretamente. No entanto, ser-para-a-morte é uma categoria ontológica do *Dasein* que dá a condição de possibilidade da morte atingir a consciência de si. É porque o *Dasein* é ser-para-a-morte que a morte ocupa potencial central de antecipação que traz o futuro para o agora como consciência-de-si. Há, pois, um poder-ser testemunhando como precedente à consciência e um fim inevitável naquilo que é pendente, no sendo da existência e que acontece no momento da morte.

Antes de prosseguir destacamos uma distinção fundamental para Heidegger ao diferenciar os conceitos de existenciário e existencial. Um está para o outro como o ente está para o ser, ou o facto está para sua interpretação. O existencial refere-se aos nexos entre a existência e o ser, o *Dasein* e o Ser. O existenciário está no âmbito das atividades e relações do *Dasein* no lugar onde está lançado, isto é, no mundo e no conjunto de suas relações sociais, naturais, históricos, fatuais.

O originário mesmo a que Heidegger vai conduzir a questão e onde ele vai chegar, é a temporalidade. O conceito de tempo vai se revelar como o mais originário, ao qual o *Dasein* vai ser reconduzido. Ser e Tempo se juntam, então, no testemunho do *Dasein*. As junturas, os momentos estruturantes, só se elucidam a partir do conceito de tempo.

Nossa tarefa é demonstrar que o conceito de morte, de fim, uma vez antecipada, conduz o *Dasein* à sua plena consciência de temporalidade e ao poder-ser próprio, à autenticidade. Compreender a existência, a história, como temporalidade, só é possível, para mim, no extremo da experiência do fim (no movimento do nada para o ser, da morte para o poder-ser, do fim para o sendo, na antecipação).

---

14 *Ibid.*, p. 12.

A totalidade só se revela na perspectiva do fim. O único fim sobre o qual posso falar é o meu fim, a minha morte. Só é possível compreender isto existencialmente e não abstratamente. Não posso sair de mim mesmo; sou radicalmente um ser-no-mundo.

Qual a diferença da morte em Heidegger e da morte em Platão, Aristóteles ou Hegel? Nestes, a morte não decide nada; ela é parte do processo de geração e corrupção, como em Aristóteles, ou algo para o qual se deve preparar, uma *meditatio mortis,* como em Platão, mas sempre algo que sobrevêm ao homem em decorrência da natureza do corpo, pois a alma é imortal. Alma e morte são antagônicas.

Em Heidegger é diferente. *Dasein* e morte se relacionam na própria essência. O *Dasein* é ser-para-a-morte. Eles não são antagônicos ou substâncias diferentes, sendo uma a coisa *Dasein* e outra a coisa morte. A morte, em Heidegger, é consubstancial ao *Dasein*. A morte é existencial, própria do *Dasein*. Ele distingue entre morte dos entes e morte do *Dasein*. Só o *Dasein* morre, os outros entes finam. Finar é diferente de findar. A morte do homem tem o caráter do existencial. Só o *Dasein* existe em sentido próprio e só ele morre em sentido próprio. Os demais entes morrem simplesmente. São mortes diferentes ontologicamente.

A morte tem, pois, uma dimensão ontológica quando referida ao *Dasein*. A consciência da morte tem um poder decisivo para a passagem ao modo autêntico. Em geral emergimos da inautenticidade, do impessoal para a autenticidade, e isto se dá pela decisão em face do testemunho da consciência sobre a mortalidade.

Esta capacidade da filosofia de Heidegger de integrar, ou melhor, reconhecer experiências extremas da existência (angústia, morte) e torná-las filosoficamente fundamentais, mostra sua relevância permanente para a reflexão filosófica. É neste sentido que Hannah Arendt, seguindo este *insight* do filósofo, aponta a necessidade de dar *status* filosófico hoje à dor, outro fenômeno extremo da existência.[15]

A tematização da existência por seus fenômenos extremos é obrigatória para quem, como Heidegger, quer conduzir a totalidade do *Dasein* à

15 ARENDT, Homens em tempos sombrios, p. 112.

sua originariedade, ou seja, quer compreender o fenômeno ali onde ele tem o seu máximo de determinabilidade, seu poder-ser-todo, sua força plena, sua significabilidade radical e originária.

A existência começa na impersonalidade ou impessoalidade. O *Dasein* se encontra, a principio e na maior parte das vezes, no próprio-impessoal; o *Dasein,* de início, é impessoal. Diz Heidegger: “de início, o *Dasein* é impessoal e, na maior parte das vezes, assim permanece”.[16]

A *Sorge* se caracteriza como a totalidade dos modos de ser do *Dasein*, ou seja, sua abertura é múltipla. Ela é estruturante. Como *Sorge,* o *Dasein* se orienta no mundo pela ocupação (*Besorgen*) e pela preocupação (*Fürsorgen*). Ela é a condição prévia de entrada no mundo.

Diz Heidegger:

> “A totalidade existencial de toda a estrutura ontológica do *Dasein* deve ser, pois, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser do *Dasein* diz preceder-se a si mesmo por já ser em (no mundo) como ser junto a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Esse ser preenche o significado do termo *Sorge*”.[17]

O Filósofo resume, então, as análises da Parte I, com o conceito de *Sorge*, podendo compreender com ele o *Mitsein* e o *Mitdasein* como determinantes do ser-no-mundo do *Dasein*. A *Sorge* é o caráter formal do *Dasein*. *Sorge* é o modo prévio pelo qual se vem ao mundo ou se acha no mundo. Entretanto, há outro nível existencial do *Dasein,* para o qual se requer a passagem e onde intervém propriamente a antecipação da morte: o ser próprio e todo. Este é o nível no qual dá-se o si mesmo, o autorreconhecimento, a compreensão do sentido, a relação com o próprio de si mesmo, onde o *Dasein* se projeta como possibilidade, onde joga com sua existência e com seu ser próprio de modo originário e decisivo.

Aqui, o que está em jogo é seu ser todo para a morte. Heidegger fala a respeito do *Dasein* escolher a escolha, o querer-ter-consciência, isto é, relacionar-se com seu poder-ser de forma pessoal e originária. Isto significa

16 *SeT*, vol. 1, p. 182.

17 *Ibid.*, p. 257.

assumir de modo total e radical a si mesmo; e assumir a si mesmo é assumir a totalidade de seus modos de ser, a *Sorge*, de modo próprio e pessoal, ou ainda, ultrapassar o liame do impessoal e apossar-se da autenticidade, abrir o quem próprio da existência. É impossível impugnar aqui a conotação de responsabilidade moral e de liberdade que a consciência impõe, ou seja, aquela mudança existenciária que evidencia a passagem do *Dasein* do impessoal-próprio para o próprio-pessoal, ou para a autenticidade.

O ser-para-a-morte do *Dasein* é a única categoria que fundamenta a liberdade e não a vida. Hoje dizemos o homem nasce livre. O que isto significa? Em Heidegger, o homem nasce submetido ao impessoal. Este é o quem de sua trajetória, da *Sorge*. A liberdade é uma categoria mais intensa e profunda, que precisa ser desentranhada, juntamente, com o conceito de existência e morte. A liberdade, em sentido próprio, é ontológica.

Recuperar a liberdade para a morte é caracterizar a liberdade em seu nível originário. A liberdade não é um valor ético simplesmente. Toda a discussão sobre a liberdade, como tema da ética, carece de fundamento e originariedade. Somente a liberdade para a morte pode fundar a liberdade e elucidar o problema da relação entre a liberdade e a ética. É a morte que conduz o *Dasein* a si como possibilidade.

O problema da liberdade em si, não é, diretamente, o que se destaca em *Ser e tempo,* nem neste trabalho. Apesar disso, o problema se põe, à luz da antecipação da morte. Não se discute aqui se Heidegger tem ou não uma ética possível, mas é inquestionável que o *Dasein,* com sua passagem para o si mesmo (próprio) autêntico, assume uma inaugural responsabilidade moral inédita até aí. É esta consciência sempre desperta, este dever ser, esta moral em devir que manterá o *Dasein* no estado de decidido, isto é, escolhendo sempre assumir o passar (*Vorbei*) como seu ser-próprio.

Ao *Dasein* cabe caminhar, abrir caminhos que não levam necessariamente a lugar algum. *Holzwege, Caminhos que não levam a lugar algum*, este é o título possível de uma de suas obras mais importantes. Mas, ao abrir caminhos, ao fazer história, ele imprime as marcas de seu poder-ser próprio ou impróprio, pessoal ou impessoal, em consequência da passagem operada pela decisão de assumir ser-fundamento de seu estar-lançado, na

antecipação da morte. Esta decisão fundamental está para o *Dasein* autêntico como o imperativo categórico está para a moral e a história, em Kant.

Este ponto da exposição é fundamental. Só se atinge o originário, o si mesmo, o próprio do *Dasein,* quando se está diante daquilo que o homem não pode nem atribuir, nem assumir como de outrem, mas como sua experiência mais própria, ou seja, seu passar como singularidade. Na impessoalidade pode-se atribuir ao outro o que está em nós, ou assumir em nós o que é de outros.

O próprio-impessoal é a mais sutil das alienações, a mais dissimulada das impropriedades. Tanto que na maior parte das vezes se acredita próprio aquilo que é impessoal. Ou se atribui ao impessoal aquilo que não se deseja assumir como próprio. Escolher a existência em suas dimensões próprias e impróprias, eis o que faz a diferença.

A morte detona um tipo "vontade de poder", ou um tipo *conatus*, que Heidegger chama querer-ter-consciência e que reconhece um originário poder-ser, com o qual deve relacionar-se a cada vez, como próprio e total. O querer-ter-consciência percebe que há uma condição de possibilidade, um prévio, que possibilita a existência.

O *Dasein* sempre se percebe antecipado em seu todo. É uma existência existentificante. O *Dasein* tem, pois, a propriedade de antecipar. Isto lhe possibilita antecipar a morte. Aliás, ela já sempre lhe está antecipada no ser-para-a-morte. É por ser percebida como já, que se pode desentranhar o poder-ser que a resiste e se projeta para ela. No projetar-se para a sua possibilidade, morre-se constantemente. Todavia, esse morrer essencial nos dá a cada instante o ser todo do *Dasein* lançado na angústia. É esta responsabilidade pela vida perante a morte que angustia. "Enquanto ser lançado no mundo, o *Dasein* já está entregue à responsabilidade de sua morte".[18]

O *Dasein* tem duas mortes: a de fato e a antecipada. A morte de fato o liquida enquanto ente, mas a morte antecipada, a sua angústia, testemunha seu poder-ser-próprio. A angústia só é grave no modo pessoal de existir, ou seja, no modo de ser-para-a-morte. Diz Heidegger: "sendo para sua morte, o *Dasein* morre continuamente durante o tempo em que ainda não deixou

18 *SeT*, vol. 2, p. 42.

de viver. O *Dasein* morre de fato", e mais, "o ser-para-a-morte é essencialmente, angústia".[19]

Por outras palavras, Heidegger não se interessa por uma filosofia da morte, mas por uma analítica da finitude. O problema é: como se comporta o *Dasein* em virtude de sua constituição fundamental como ser-para-a-morte? A antecipação da morte coloca para o *Dasein* a possibilidade de sua impossibilidade.

Na verdade, isto é *Dasein*, ou seja, o encontro do ente com seu ser próprio, seu descobrimento da existência autêntica, aquela em que se encontra com o si mesmo de forma originária perante a impossibilidade de sua existência. Como na parábola do Filho Pródigo, é um cair em si, é encontrar o si-mesmo perdido e decidir; é encontrar-se com seu si na precariedade da morte e do nada e recuperar a decisão no clamor da consciência, onde o querer-ter-consciência é antecipar-se.

O encontro com o si mesmo de forma originária se dá na consciência-de-morte. A morte não é o outro em que eu me tornarei. Ela não é a alteridade absoluta. A morte se dá como passagem, como antecipação na consciência. Uma comparação talvez ajude a entender a passagem. O Prof. Jordino Marques cita, em seu artigo sobre o *Mitsein,* a observação e distinção que Safranski indica entre *Zuhanden* e *Vorhanden*: "O mundo do *zuhanden* é aquilo que eu vivo, sem tomar consciência; ao percebê-lo como existente, ele se torna objeto existente (*vorhande*) para mim". Continua ele: "uma porta por exemplo, que, normalmente, deixo aberta é *zuhanden*, eu não a percebo, até que um dia eu bato nela com a cabeça".[20]

Mutatis Mutandis, a morte operaria em nós como aquela porta. Quando percebo a morte de forma própria, reconheço a impessoalidade de minha relação com ela e, mediante a decisão de liberdade para a morte, encontro meu ser próprio e total. O encontro se dá na fuga.

A existência se torna minha existência, minha morte, minhas possibilidades mais pessoais e próprias, minha escolha, minha responsabilidade, meu dever-ser todo e próprio. Karl Jaspers traduz isso ao afirmar: "A existência só desperta quando o existente é sacudido pela ideia da morte".[21]

---

19 *Ibid*., p. 42 e 50.

20 MARQUES, O Mitsein heideggeriano, In: *Fragmentos de Cultura*, p. 20.

21 JASPERS, Introdução ao pensamento filosófico, p. 133.

Para a consecução do propósito de demonstrar como a morte é assim relevante, e como a estrutura de *Ser e Tempo* tem seu ponto de virada nela, procedemos primeiro, a uma análise sobre a constituição (invenção) do *Dasein* por Heidegger.

O *Dasein* é um conceito novo nas mãos de Heidegger. Nele encontram-se reunidos os *insights* peculiares de *Ser e Tempo*. A questão do ser fica totalmente redesenhada em consequência da primazia do *Dasein*. Não só a questão do ser, mas especialmente as noções de sujeito, subjetividade, verdade e homem. Na verdade, toda a fenomenologia é colocada em uma nova perspectiva.

Após elaborar esta emergência, irrompimento, do conceito de *Dasein*, da-se um passo adiante para compreender o como deste ente em si, sua relação com o mundo, consigo mesmo, seus modos de ser, sua estrutura total, caracterizada por Heidegger na figura da *Sorge*. A *Sorge* é o *Dasein* em sua multiplicidade de modos de ser, em sua diversidade e complexidade. A *Sorge* é a unidade fundamental assentada na compreensão, disposição e discurso. É observando o *Dasein* em sua facticidade que Heidegger percebe que a *Sorge,* em suas ocupações e preocupações, aliena o *Dasein* do seu ser-próprio e entrega-o ao cotidiano. O quem deste cotidiano é o impessoal. Seguindo o impessoal, o *Dasein* se perde de seu ser-próprio e se aprofunda mais e mais na inautenticidade.

A tarefa de Heidegger, então, é revolver este manto do impessoal, legitimado pela metafísica tradicional, e trazer à luz suas dissimulações. É preciso mostrar como a *Sorge* chegou a esta determinação e que obstáculo isto representa para *Ser e Tempo*. O obstáculo que isto representa não só prejudica o *Dasein* mesmo, como interdita a procura pelo sentido do ser que Heidegger propõe em *Ser e Tempo*. Se o *Dasein* é o ente privilegiado, então ele deve ser descoberto em sua mais profunda originariedade e previedade, para que *Ser e Tempo*, que é a voz do *Dasein* autêntico, possa ter clareza sobre a questão central, que é a questão do ser.

Expondo a *Sorge* em sua estrutura decadente e desentranhando o que falta, é possível colocar em pauta o ponto a partir do qual a virada do *Dasein,* para ultrapassar seu comodismo do impessoal, será então enfrentado. É nesta altura que a leitura aqui feita propõe a entrada em *Ser e Tempo*

pelo portal da morte, pois de fato é este o procedimento de Heidegger, na tentativa de resgatar um tema esquecido hoje.

A morte é mesmo um assunto inoportuno no mundo de hoje, mas não era muito diferente nos dias de *Ser e Tempo,* segundo testemunham autores como Freud e Scheler. Ainda ali a morte era recalcada e esquecida, e talvez por isso Heidegger a recuperou, percebendo nela o extremo inalienável da existência, e em cuja negligência e ausência se perde o que de próprio o homem possui.

A morte, como ponto de virada de *Ser e Tempo,* mostra a continuidade fenomenológica entre o *Dasein* e a autointerpretação do *Dasein* consignada em *Ser e Tempo*. A falta essencial da analítica era a falta essencial do *Dasein* que, pela morte, reverte a disposição da *Sorge,* alienada na impropriedade, em direção ao ser-próprio e ao ser-todo numa nova compreensão pelo *Dasein* de seu ser, e recupera o que devia estar em jogo na existência autêntica: o ter-de-ser e o ser-sempre-meu em sentido próprio.

A morte se revelou então como este ponto de virada do *Dasein* e de *Ser e Tempo*. A presente obra procura caracterizar o *Dasein* nesta descoberta da falta e a virada para a sua ultrapassagem.

Admitindo a procedência da morte como ponto de virada, investigamos então as tarefas que a morte cumpre junto ao *Dasein*. Ela é a guardiã da diferança ontológica. Toda a estranheza identificada por *Ser e Tempo*, na relação do *Dasein* como ser-no-mundo, se deve à diferença específica que estava recalcada, por força do impessoal e que move todo o pensar sobre a busca pelo sentido do ser. A diferença ontológica é uma conquista de *Ser e Tempo,* pela qual se recupera toda a força da questionabilidade do *Dasein*.

A morte tem como segunda tarefa a instauração da antecipabilidade, que joga luz nova sobre a discussão do conceito de consciência da temporalidade. O antecipar do *Dasein* revela a estrutura verbal e gerúndia da existência com o conceito de passar. No passar o tempo se dá em sua coincidência com o próprio *Dasein*. A antecipação da morte desperta o *Dasein* em seu passar e cumpre sua tarefa de guardiã do futuro.

Como tarefa indispensável, a morte provoca ainda a individuação do *Dasein*. Com isso os conceitos de singularização e de individuação se

constituem a partir da condição de *Dasein* cativo no impessoal e do papel que a voz da consciência, entendida como clamor, exerce, resgatando o *Dasein* para a sua mais profunda autenticidade. A morte singulariza o *Dasein*.

Esta centralidade que Heidegger concede à morte em *Ser e Tempo* sofre muitas objeções. Procuramos mostrar que as duas objeções escolhidas não poderiam remover a morte sem descaracterizar as intenções de *Ser e Tempo*. Tanto a natividade de Arendt quanto a narratividade de Ricoeur são insustentáveis à luz de *Ser e Tempo.*

Eles atacam *Ser e Tempo*, mas não desmontam a obra para indicar as inconsistências que inviabilizam a noção de morte. Morte é um conceito, um nexo muito forte em *Ser e Tempo*. Atacar não é o mesmo que derrotar. *Ser e Tempo* tem uma consistência interna, estrutural, que mesmo considerada como "canteiro de obras", como diz Ricoeur, ainda assim seus nexos são, quando reconhecidos, consistentes.

Em resumo, este ensaio é uma tentativa incipiente de compreender uma obra prima do séc. XX, a partir de seu ponto de virada, que aqui tentaremos caracterizar como o modo de antecipação da morte. *Ser e Tempo* está orientado pela *Seinsfrage* (Questão repetida do Ser) e a intenção de Heidegger é colocar de novo o problema da constituição da metafisica ocidental, à luz de uma analítica rigorosa da existência humana, como ela mesma se articula no discurso cotidiano.

A *Seinsfrage* não é o nosso objeto diretamente, mas sim o *Dasein* como ser-para-morte na constituição de *Ser e Tempo.* As vinculações profundas entre o nosso tema direto e a *Seinsfrage,* aparecerão ao longo desta interpretacão, porque no fundo a virada na formulação de *Ser e Tempo,* pela caracterização da ontologia da morte, repercute por inteiro na relação do *Dasein* consigo mesmo, com os entes simplesmente dados e com o sentido do ser.

No projeto heideggeriano da desconstrução da metafisica ocidental, visando a reconduzir o pensar ao seu elemento originário e a quebrantar o império do impessoal sobre o *Dasein*, a *Seinsfrage* (o problema do sentido do Ser) é o motivo determinante.

CAPÍTULO I

CONSTITUIÇÃO HEIDEGGERIANA DO DASEIN

É significativa e surpreendente a descoberta do *Dasein* como conceito abrangente e solo filosófico frutífero na história da filosofia. Heidegger inaugura uma nova forma de pensar o sentido do Ser. A fenomenologia de Husserl e Max Scheler, aos quais foram dedicadas, respectivamente *Ser e Tempo* e *Kant e o problema da metafísica*, o conduziu às convicções que o levariam ao estabelecimento inequívoco do *Dasein* como expressão radical e apodíctica na constituição do pensamento do Ser.

O *Dasein* se constituía como o acesso privilegiado ao Ser, ou melhor, o *Dasein* tem em si a Abertura ao Ser e não apenas abertura para o mundo.

A natureza do *Dasein*, sua facticidade e questionabilidade, constitui-se em elemento crítico de todo o idealismo e o neokantismo, que produzem uma essencialização do homem como *cogito* e esquecem o solo fundante do pensamento, que é a ubiquidade com o mundo. A filosofia racionalista se converte em teoria do conhecimento ou em técnica do pensamento e nunca atinge o que importa que é o autenticamente constitutivo do homem, sua existência.

Como Kant já sublinhava, toda metafísica e toda teoria do conhecimento deve retornar e remeter-se a uma única questão: "Que é o homem?" [22] O homem é, pois, o ente privilegiado que levanta a pergunta pelo ser de si mesmo, não se satisfazendo com a simples crítica de suas faculdades.

Isto implica uma volta ao elemento primeiro da constituição kantiana do homem, que é a sensibilidade ou a intuição. Para Heidegger, toda compreensão se dá numa afetividade ou disposição afetiva (*Befindlich-*

---

22 KANT, *Lógica*, p. 42.

keit). Esta não só é elemento fundamental do conhecimento do mundo, mas obrigatoriamente do si mesmo, do ser que sou eu mesmo, do elemento vinculante do homem com o mundo. Logo, o que está em jogo não é uma simples teoria do juízo, mas o sentido da minha própria existência.

Por isso, Heidegger critica duramente os neokantianos e a Escola de Marburgo por não compreenderem Kant naquilo que ele propôs de fundamental: "em geral, a interpretação neokantiana da *Crítica da razão pura* conduzia a um menosprezo do elemento constituinte fundamental do conhecimento humano: a intuição".[23] E mais, a Escola de Marburgo "tomou a direção errada quanto à única questão que verdadeiramente lhe está ligada, a questão acerca da possibilidade de uma metafísica". Esta, segundo Heidegger, "nem foi corretamente avaliada nem, sobretudo, tornada criadoramente fecunda".[24]

O rompimento com a noção neokantiana e hegeliana de sujeito se dá porque estes eliminaram o tempo do sujeito. O tempo não é essencial. O idealismo, para Emmanuel Lévinas, "procurou depurar o sujeito desta última contaminação pelo tempo...".[25] Esta fuga do tempo aprofunda o compromisso com a imortalidade e a eternidade do sujeito, ou seja, é um reforço da noção (cristã) de alma imortal ou atemporal.

O sujeito perde as categorias existenciais e se reveste da substancialidade do atemporal. Se a existência acontece no tempo, logo, o sujeito não se acha no contexto da existência temporal. Ele não depende das condições de possibilidade e, portanto, do ser. Ele está "por detrás do ser, fora do ser".[26] A pergunta pelo seu ser é respondida recorrendo-se a Deus ou ao espírito absoluto. O conhecimento emana da autoridade do *cogito*. Ele constitui os objetos e o próprio conhecimento sobre as coisas. Ele está fora das coisas, fora da *res extensa*, fora do mundo.

O ser-para-a-morte entra aqui como uma agulha que fura a bolha atemporal que reveste o sujeito, desnudando sua finitude essencial. Arranca-o da esfera das categorias lógicas e lança-o nas categorias existenciais. Revela sua finitude e sua morte, sua mundanidade. O sujeito é *Dasein*. *Dasein* diz tempo, devir, existência, facticidade, mundanidade.

Esta fecundidade vislumbrada por Heidegger dará toda a riqueza desentranhada em *Ser e Tempo*. O *Dasein*, Heidegger o constitui e elege no

---

23 HEIDEGGER, *Que é uma coisa,* p. 145.

24 *Ibid.*, p. 145.

25 **LÉVINAS, Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger, p. 69.**

26 *Ibid.*, p. 70.

interior da fenomenologia, mas representa uma resposta a toda a história da metafísica. J. A. MacDowell, em sua obra dedicada a Heidegger, em homenagem ao 80º aniversário do filósofo, concorda que "a intuição, primeira e decisiva, que determina o significado epocal de *Sein und Zeit* na história do pensar é, sem dúvida, a descoberta da existencialidade como perspectiva diretora para a interpretação ontológica do homem".[27]

A palavra alemã *Dasein*, que significa existência, é relativamente recente na tradição filosófica. O dicionário etimológico *Duden,* da língua alemã, indica o nascimento de *Dasein*, entre os séculos XVII e XVIII, com o sentido de presente, existente, presença. No século XVIII *Dasein* adquire o sentido mais definido de existência para a filosofia.[28] O *Dicionário Hegel,* de Michel Inwood, analisa o termo e aponta seu nascimento por volta do séc. XVII com a composição do substantivo verbal *Dasein* significando: ser-aí, presença, existência.

A tradução de *Dasein* para fora do alemão heideggeriano é, no mínimo, polissêmica. Há as mais diversas sugestões e tentativas de tradução. Para o português cabe citar os seguintes: MacDowell traduz por eis-aí-ser; Emanuel Carneiro Leão por existência; Ernildo Stein (ultimamente) e Zeljko Loparic por estar-aí; Marco Aurélio Werle (e Ernildo Stein anteriormente) por ser-aí; a tradutora de *Sein und Zeit,* Márcia de Sá Cavalcante, por presença;[29] Benedito Nunes, e grande parte dos estudiosos de Heidegger hoje, conservam o termo sem traduzi-lo.

O vocábulo *Dasein* ocupou sempre um lugar na filosofia que o colocava em oposição ou relação dialética com outro conceito. De acordo com Inwood, o termo "*Dasein* foi usado por Leibniz e Wolff para traduzir o latim *existentia* por contraste entre a existência da coisa e seu caráter. Para Kant, *Dasein* era o contrário de não ser (*Nichtsein*), e é aplicada a qualquer coisa".[30] Sempre o *Dasein* será aquilo que existe, a coisa que pode ser intuída ou representada; ente simplesmente dado. Diz Heidegger: "Kant usou o termo *Dasein* para designar o modo de ser que, na investigação precedente, nós chamamos de 'ser simplesmente dado'".[31]

---

27 MacDOWELL, A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger, p. 218.

28 DROSDOWSKI, *Herkunftswörterbuch* (Etymologie), p.116.

29 Esta opção parece seguir a justificativa dos tradutores franceses da obra sobre o *Daseinsanalyse* de Ludwig Binswanger, *Introduction a l´analyse existentielle,* p. 29-30.

30 INWOOD, *Dicionário Hegel*, p. 128.

31 *SeT*, vol. 1, p. 269.

Esta acepção do termo é comum a toda metafísica. Para Hegel, o *Dasein* era a existência determinada. Heidegger rejeita está ontologia tradicional ao dizer: "Para a ontologia tradicional, *existentia* designa o mesmo que *ser simplesmente dado,* modo de ser que não pertence à essência do ente dotado do caráter do *Dasein*".[32] A existência é uma palavra generalizada para designar qualquer coisa, e *Dasein* traduz para o alemão esta ideia, esta pluralidade de entes que constituem o que há.

O que há, contudo pressupõe, reclama ou mostra ser e dizer o que há pressupõe compreensão do ser no seu dizer, e compreensão do ser remete ao ente que pronuncia o ser, e este ente privilegiado é aquele no qual está em jogo seu próprio ser. A este ente Heidegger reserva o designativo *Dasein*. Heidegger justifica afirmando que "o *Dasein* não é apenas um ente que ocorre entre outros entes..., mas também pertence a essa constituição de ser do *Dasein* a característica (privilegiada) de estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser".[33]

Esta virada conceptual de Heidegger descobre algo insuspeitável até então na História da filosofia e nunca ousado por Kant, Hegel ou Husserl. Ele conjuga existência, o homem (eu) e ser no construto filosófico do *Dasein*. Quem compreende o *Dasein* compreende *Ser e Tempo* e Heidegger. Como afirma A. Koyré: "analisar a estrutura essencial do Dasein significa expor a filosofia do Sr. Heidegger inteira".[34]

O conceito de existência, tradicionalmente, correspondia a uma função lógica, ou indicava uma área de investigação científica, ora à mera factualidade, ou a uma possibilidade (existe a possibilidade de) sempre dependendo de uma doutrina do juízo (de alguém). Ou seja, sempre esteve vinculada a uma representação da realidade. Daí que a existência estava ligada à demonstração de uma região ôntica.

A dúvida cartesiana expressa fartamente esta necessidade do homem de demonstração clara e evidente da existência. Descartes argumenta em torno da dubitabilidade da existência, quando examina a possibilidade de um conhecimento indubitável. A existência só estará assegurada quando a sua cognoscibilidade estiver bem fundamentada. "Penso, logo existo" indica que a afirmação da existência é uma tarefa do pensamento, da demonstração.

---

32 *Ibid.*, p. 77.

33 *Ibid.*, p. 38.

34 KOYRÉ, Estudos de história do pensamento filosófico, p. 218.

Esta subordinação é o problema para Heidegger, visto que o pensar está desvinculado da existência. O *cogito* e a realidade precisam de uma razão para se vincular. Sobre isto Heidegger diz: "A questão se o mundo é real e se o seu ser pode ser provado, questão que o *Dasein* enquanto ser-no-mundo haveria de levantar - e quem mais poderia fazê-lo? - mostra-se, pois, destituída de sentido".[35] São duas substâncias diferentes. Esse dualismo metafísico cria uma relação de anterioridade, onde ou a essência precede a existência ou a existência precede a essência.

Heidegger decide esta relação rejeitando o dualismo representacional e instituindo o *Dasein* como essência-existência, "*A 'essência' do Dasein está em sua existência*".[36] O *cogito* está mal compreendido, está dominado pela ideia medieval de alma e, por isso, a necessidade de esclarecer sua relação com o corpo, o mundo e Deus.

O esclarecimento, mesmo novo, não coloca a questão sobre novas bases. Falta-lhe o elemento fundamental, que é o tempo: "a *conexão* decisiva entre o '*tempo*' e o '*eu penso*' permaneceu envolta na mais completa escuridão, não chegando sequer uma vez a ser problematizada".[37] Mesmo Kant está cativo da ontologia do sujeito, como afirma Heidegger: "Ele (Kant) toma o sujeito como ponto de apoio".[38] Isto prevalece até Husserl.

A nova base é o conceito de *Dasein* elaborado em *Ser e Tempo*. O *Dasein* é estrutural. Sua essência se dá em seus modos de ser. Estes modos de ser se estruturam num todo: a *Sorge*. Ele não é um "sujeito *desmundanizado*".[39] A morte é sua experiência extrema e mais próxima, que desfaz a construção depositada na metafísica, da alma como substância imortal e por isso protegida da existência mortal do corpo. Em Heidegger, contudo, a morte não é do corpo, mas do *Dasein* que sou eu.

A morte vai ter uma função central para *Ser e Tempo,* como procuraremos demonstrar adiante. As novas bases do pensar estão, para Heidegger, na compreensão de ser proposta na analítica do *Dasein*. A questão do ser é a alma do *Dasein*. O *Dasein* se move numa compreensão do ser e se angustia por uma compreensão própria do seu poder ser.

---

35 *SeT*, vol. 1, p. 269.

36 *Ibid.*, p. 77.

37 *Ibid.*, p. 53.

38 *Ibid.*, p. 270.

39 *Ibid.*, p. 272.

O *Dasein,* por sua vez, é tributário do tempo. Existência é tempo. O sentido de *Dasein* é o tempo, ou o sentido da existência é o *Dasein* que se compreende a partir do tempo. Heidegger abandona a tentativa de compreender o tempo a partir da eternidade.[40] Esta compreensão fracassa e cai numa aporia, pois cai na remissão a Deus. A filosofia nada sabe de Deus.

A filosofia era ambígua em suas relações com a teologia, para não dizer cúmplice, e a metafísica sempre se servia de uma teodicéia tácita. Heidegger abandona este caminho ao dizer: a filosofia nada sabe da fé. "O filósofo não crê".[41] Kant dizia que "a filosofia deve ser firme sem que possa encontrar nem no céu nem na terra qualquer coisa a que se agarre ou em que se apoie. Ela deve provar a sua pureza como mantenedora das suas próprias leis".[42]

Logo, Heidegger postula uma metafísica sem teodiceia. O *Dasein* se compreende como mundanidade, temporalidade, finitude, morte. Sua vida tem um limite bem determinado entre o nascimento e a morte. Com o *Dasein*, a filosofia está entregue ao tempo, ou seja, o pensar não está mais voltado sobre si mesmo como na escultura grega do filósofo, alheio ao mundo circundante ou ocupado com enigmas, mas ocupado com a tarefa de esclarecimento da temporalidade e do sentido do Ser do *Dasein*.

Uma tese fundamental da fenomenologia, segundo Merleau-Ponty, é a de que:

> "Não podemos submeter à observação filosófica nossa percepção do mundo sem deixar de unirmo-nos com esta tese do mundo, com este interesse pelo mundo que nos define, sem recuar aquém de nosso engajamento para fazê-lo aparecer ele próprio como espetáculo, sem passar do fato de nossa existência à natureza de nossa existência, do *Dasein* ao Wesen".[43]

Este recuo é o que pretendeu Heidegger com o conceito do *Dasein,* que se antecede sempre e encontra-se sempre já lançado em suas possibilidades, seja própria ou impropriamente como ser-no-mundo.

O *Dasein* é o conceito de onde a analítica obtém sua apodicticidade. No § 63 de *Ser e Tempo*, Heidegger justifica a opção pela existência como

---

40 HEIDEGGER, *O conceito de tempo*, p. 7.

41 *Ibid*., p. 9.

42 KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes,* In: Kant II, Col. Os Pensadores, p. 133.

43 MERLEAU-PONTY, Fenomenologia da percepção, p. 12.

possibilidade da ontologia. A existência é o ponto de partida capaz de desvelar a abertura para o ser e de destruir a história da metafísica tradicional.

A analítica da existência levou à *Sorge*, com sua dupla característica: a disposição e a compreensão. A *Sorge* forneceu a "distinção ontológica entre existência e realidade".[44] Isto levou à tese fundamental de *Ser e Tempo*, que diz: "a substância do homem é a existência".[45]

Mas, após completar a analítica do *Dasein*, Heidegger pergunta: "será que se poderá obter um esclarecimento ontológico da ideia de Ser?"[46] Em outras palavras, será que, após a passagem para a autenticidade, implica isto um aporte ao ser? Após esgotar a analítica do *Dasein*, temos alguma garantia de ter atingido o Ser ou apenas constatamos sua ausência, seu nada? Em sua última parada metodológica, Heidegger conclui que o caminho para o ser não foi assegurado. Heidegger pergunta: "Haverá um caminho que conduza do tempo originário para o sentido do Ser?".[47] De fato, o *Dasein* é o ente que pergunta por seu ser; e é assim que se conclui o último parágrafo do livro: com uma inconclusão radical.

O *Dasein* é um ente inconcluso que busca o sentido do ser. Heidegger afirma que a elaboração de *Ser e Tempo* é "apenas *um* caminho" para o Ser,[48] e o objetivo não era a elaboração por si e simplesmente do *Dasein*, mas encontrar o caminho para o Ser. O questionamento brota e retorna no *Dasein*. A investigação não conseguiu sair para o ser em geral.

Heidegger se via deslocado em relação às tendências e ao fazer filosófico, às ciências naturais e às chamadas ciências do espírito do seu tempo. Como Husserl, ele notava a fragmentação e inconsistência das fundamentações defendidas em relação à filosofia, às ciências da natureza e às ciências do espírito. Urgia encontrar uma fundamentação radical e universal que pudesse recolocar o pensamento em seu caminho seguro.

Este caminho não podia ser rigoroso no sentido husserliano, de privilegiar uma técnica, ainda que fosse a proposta fenomenológica de Husserl da redução eidética. A redução devia progredir em direção a ao que lhe situava e viria a ser a própria condição de sua possibilidade, ou àquela existência englobante e totalizante chamada *Dasein*.

---

44 *SeT*, vol. 2, p. 107.

45 *Ibid.*, p. 107.

46 *Ibid.*, p. 107.

47 *Ibid.*, p. 252.

48 *Ibid.*, p. 250.

O *locus* de investigação agora devia ser então este ente que tem o caráter do *Dasein*. Destrinçando a constituição dele e seu apelo ontológico, poderíamos alcançar o elemento propriamente fundante e originário de todas as instâncias do homem e de nós mesmos enquanto ente no qual o ser de si mesmo está em jogo.

Esta insatisfação de Heidegger para com as fundamentações positivistas, historicistas, vitalistas ou fenomenológicas nos presenteia com sutis e radicais análises em *Ser e Tempo,* nas quais ele se confronta com a ciência natural, o psicologismo, o historicismo e a própria fenomenologia de Husserl.

A ciência engendra um império da coisa e da técnica. A essência do homem é estabelecida pela ciência. Esta essência é o conceito de sujeito. O homem é o fundamento e a medida de todas as coisas, no dizer de Protágoras, das que são enquanto são e das que não são enquanto não são.[49] Mas neste modo de definir o homem, despreza-se o seu ponto cego, também comum na ciência, pelo qual ela rejeita aquilo com que se trai: o homem e nada mais.

Este nada é o ponto cego dela segundo Heidegger: "A ciência nada quer saber do nada". A ciência, para se definir, "recorre ao nada". Esta é a nadificação de seus fundamentos, denunciado por Heidegger, que expõe à nadificação o próprio homem definido a partir da ciência. Heidegger diz que "nossa existência é determinada pela ciência"; e então levanta a seguinte questão: "O que acontece de essencial nas raízes da nossa existência na medida em que a ciência se tornou nossa paixão?"[50]

A resposta a esta questão foi dada no desdobramento da analítica do *Dasein*, onde se des-cobre a imersão ôntica do homem escondido como ente simplesmente dado no meio dos outros entes. A pseudo explicação metafísica tradicional do ser do homem, como alma imortal cognoscente, encobriu o nada de seu ser e seu ser próprio finito e mortal, perdido no mundo das ocupações.

O que aconteceu com a questão do sentido do ser do *Dasein*? Será que a questão do ser do *Dasein* está já respondida com a resposta tradicional sobre o ser em geral? O ser está de fato tematizado na metafísica tradicional? Quem tem o ônus da investigação é a ciência?

Esta é uma investigação intransferível do próprio *Dasein*, visto que o que está em jogo é seu ser próprio. Ele deve assumir-se como tarefa. É sua

49 MORA, Protágoras, In: *Diccionario de filosofia*, Tomo II, p. 497b.

50 HEIDEGGER, *Que é metafísica?*, In: *CEF*, p. 35, 36.

tarefa primordial desentranhar-se, expor-se, correr o risco. Precisa enfrentar esta ciência que se torna uma metafísica, pois que está fora do tempo e é exterior aos entes e ao homem ao definir-lhes as relações essenciais. Precisamos compreender o conceito de *Dasein*, pois, em Heidegger, já que *Ser e Tempo* é o seu território particular.

A constituição do *Dasein* está numa relação intrínseca com o conceito de mundo. O mundo, por sua vez, era definido como o conjunto total dos objetos passíveis de representação pelo *cogito*. Deste modo, o homem era o sujeito das representações e o mundo o conjunto representável. Foi assim que se gerou na filosofia toda a discussão da relação epistemológica entre o *cogito* e mundo.

Heidegger crava sua análise neste ponto, para demonstrar como a filosofia de Descartes até os neokantianos se ocupou equivocadamente do problema, encobrindo o que de fato está no jogo, que é o sentido do ser constitutivo do homem, o ser-no-mundo. Encobrem o ser com a epistemologia. O eclipse é tão prolongado que se ignora o que de próprio têm os pensadores originários de Parmênides a Kant.

O originário neles é a questão do ser. Heidegger aprofunda este veio originário com sua analítica do *Dasein*. O *Dasein* é o ente que se inquieta com o Ser, que vive no âmbito da diferença ontológica. "Compreender o ser é existir de maneira a inquietar-se com a sua própria existência. Compreender é ficar inquieto", diz Emmanuel Lévinas.[51]

Heidegger percorre um longo caminho, então, para justificar a importância de recolocar a questão do ser enquanto questão do ente que tem o caráter do *Dasein*. Esta é a questão. A história do pensamento ocidental escamoteou tal questão, dando-a por satisfeita e resolvida.

Entretanto, Heidegger mostra que nos movemos numa compreensão do ser que não corresponde àquilo que "deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles".[52] A explicação tradicional, que perdura até Hegel, é o malogro de uma cadeia de pré-conceitos metafísicos sobre o ser. Esse malogro metafísico se corporificou em três afirmações sobre o conceito de ser que Heidegger analisa e dispensa, quais sejam: a máxima universalidade (sua incontibilidade), a indefinibilidade (sua inefabilidade) e a autoevidencia (sua inegabilidade). Estas teses estão de tal forma compreendidas que se considera absurdo mexer novamente no ninho do ser.

51 **LÉVINAS, Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger, p. 79.**

52 *SeT*, vol. 1, p. 27.

Um fato, porém, não se pode negar: há um conceito de ser preconcebido no qual nos movemos. Heidegger se propõe "repetir a questão sobre o sentido do ser".[53]

O desafio de Heidegger é agora encontrar o modo próprio de colocar novamente a questão. Ele não pergunta *o que é o ser*, mas qual *o sentido do ser*. O que é induz a uma resposta que caberia bem ao ente e atenderia aos padrões de definição, próprios da metafísica tradicional, que Heidegger quer reavaliar com sua desconstrução.

Em termos gerais, poder-se-ia dizer que "o ente é tudo de que falamos, tudo que entendemos, com que nos comportamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos", enquanto "o ser está naquilo que é e como é, na realidade, no ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*), no teor e recurso, no valor e validade, no Dasein, no "há".[54]

O "é" (que remete ao verbo ser) faz-se o pivô da questão, pois ele caracteriza o que Heidegger quer denunciar, ou seja, que já nos movemos numa compreensão prévia sem jamais problematizá-la. Para entrar nesta *guerra de gigantes sobre o ser*, cada passo é decisivo. Heidegger procura, pois, distinguir cada elemento envolvido na estruturação do problema a ser repetido: o questionado, o perguntado e o interrogado. Corresponde a estes elementos do problema, respectivamente: o ser, o sentido do ser e o ente.[55]

Este ente a ser interrogado passa então a primeiro plano na elaboração heideggeriana. "Chamamos de 'ente' muitas coisas e em sentidos diversos", diz Heidegger, mas "em qual dos entes deve-se ler o sentido do ser?"[56] Ou seja, em sentido primeiro, qual deles deve ter a primazia para ocupar a cadeira do interrogado? Onde apoiar o giro para o ser?

Estas e outras interrogações levantadas por Heidegger progridem na direção do único ente à altura do problema, que é o ente que nós mesmos somos, o Homem. A elaboração da questão do ser exige certas qualificações que só nós possuímos, tais como: 1. Maneira de visualizar o ser; 2. Compreender e apreender conceitualmente o sentido; 3. A preparação da possibilidade de uma escolha correta do ente exemplar; 4. A elaboração do modo genuíno de acesso a esse ente.[57]

---

53 *Ibid.*, p. 30.

54 *Ibid.*, p. 32.

55 *Ibid.*, p. 31, 32.

56 *Ibid.*, p. 32.

57 *Ibid.*, p. 33.

Estas qualificações e seus modos de ser, Heidegger reconhece como constitutivas do ente que propõe o questionamento e que por isso se qualifica para perguntar pelo sentido de seu próprio ser, com a legitimidade de responder em primeira mão, a partir de si mesmo.

Não se trata de uma mera introspecção ou consulta à subjetividade individual, onde a verdade seria refém de um sujeito cognoscente isolado, ou diluída em um decantado psicologismo. Heidegger não está aqui subscrevendo a tese kierkegaardiana de que "a subjetividade é a verdade".[58] A rigor estão de entrada refutadas, se se reconhece a origem fenomenológica das preocupações do filósofo e seu vínculo a Husserl. Heidegger afirma: "*Toda verdade é relativa ao ser do Dasein na medida em que seu modo de ser possui essencialmente o caráter do Dasein*".[59] A verdade não "está no arbítrio do sujeito".

Mas, então, como evitar este pejo semântico, e não só isto, mas como colocar o questionamento em um lugar seguro contra a filosofia idealista e contra o *cogito* subjetivante, ou a salvo de mim mesmo enquanto ente interrogado? Neste momento Heidegger inova radicalmente ao introduzir o termo *Dasein*.[60] O termo reúne aspectos renovadores da reflexão filosófica e vai caracterizar o pensamento heideggeriano em suas intenções fundamentais.

Heidegger institui um ponto de partida, para a interrogação do ser, que tem força suficiente para deixar o ente que somos nós mesmos, totalmente a descoberto no questionamento e reveste este ente de uma formalidade estrutural rigorosa, de modo a não deixar que o interrogado confunda-se com a pergunta, nem com o questionado.

Ele salva o homem de sua subjetividade, sem perder a propriedade e seu si mesmo individual; salva da metafísica tradicional, sem perder a primazia da questão do ser. "E apenas porque 'verdade' como descobrimento é um modo de ser do *Dasein* é que ela se acha subtraída ao arbítrio do *Dasein*".[61]

A formalização do questionamento não põe em risco, contudo, a unidade da ontologia, ao fazer as distinções entre: ente, sentido do ser, ser, homem, *Dasein* e ser? Não poderíamos ser acusados de gerar substancia-

---

58 KIERKEGAARD, *Textos selecionados*, p. 242.

59 *SeT*, vol. 1, p. 296.

60 *Ibid.*, p. 33.

61 *Ibid.*, p. 296.

lidades ao modo cartesiano? Não teríamos uma substância da existência e outra do ser?

Este risco é afastado por Heidegger, de início, ao afirmar e demonstrar que a essência nem precede nem é separada da existência: "a essência do homem é sua existência". Contudo, ele admite, em *Sobre o humanismo*, que ao tempo de *Ser e Tempo* "nem se podia ainda pronunciar uma frase sobre a relação de *essentia* e *existentia*; pois se trata ali de preparar algo pre-cursor".[62]

A preocupação de Heidegger em *Ser e Tempo* é fincar divisores e fundamentos preparatórios para projetar-se em discussões mais definitivas. Esse caráter preparatório, inconcluso da obra, não deve ser perdido de vista.

Aprofundando um pouco mais o aspecto da preferência de Heidegger pelo termo *Dasein*, importa citar sua justificativa face à antropologia, à psicologia e à biologia. Ele diz: "Não é portanto por capricho terminológico que evitamos o uso desses termos bem como das expressões 'vida' e 'homem' para designar o ente que nós mesmos somos".[63]

Heidegger escolhe o termo depois de examinar o método próprio de tratar a questão que tem o privilégio dentre todas as outras, a questão do ser, e concluir que o *Dasein* define aquela região na qual a compreensão prévia do ser vincula-se performativamente ao ser do ente que nós mesmos somos.

Este ente que é determinado pela compreensão do ser tem uma tarefa que é a única capaz de justificar a atividade filosófica, que é a de esclarecimento desta condição determinante do *Dasein*, a compreensão prévia do ser. Isto impõe a repetição da questão do sentido do Ser.

A história da metafísica tradicional está orientada, segundo Heidegger, por "certas regiões privilegiadas do ser que passam, então, a guiar, de maneira primordial, toda a problemática (o *ego cogito* de Descartes, o sujeito, o eu, a razão, o espírito, a pessoa), essas regiões permanecem inquestionadas quanto ao ser e à estrutura de seu ser".[64]

Diante disto, a que se propõe então *Ser e Tempo*? Heidegger anuncia que "é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados", e completa o

---

62 HEIDEGGER, *Sobre o humanismo* In: *CEF*, p. 157.

63 *SeT*, vol. 1, p. 82.

64 *Ibid.*, p. 51.

filósofo: “entendemos essa tarefa como *destruição* do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição”.[65]

O esclarecimento desta questão do ser exige a desconstrução dos preconceitos da metafísica, para denunciar os momentos de sua estruturação e encobrimento do ser. Este encobrimento tem três momentos estruturais básicos: o momento da atribuição da explicação do ser do ente a um absoluto indeterminado, ou ‘imediato indeterminado’ de Hegel; segundo, o encobrimento pelo recurso à indefinição (aporia de Pascal), mas por isso mesmo a saída pela *analogia entis*, que termina lançando o sentido do ser numa cadeia de relações causais do tipo causa primeira; e terceiro, o ser do ente se explica pela evidência de si, onde a compreensão comum atribui o ser àquilo que aparece, “sem mais”, o que é um “procedimento duvidoso”.[66]

O esclarecimento é um tipo de confissão, de desvelamento, de desentranhamento, do tipo “eu sou”. Deve ser extraído do próprio ente, em sua medida própria. Neste questionamento há três elementos constitutivos: o questionado, o interrogado e o perguntado. Heidegger os identifica com o ser, o ente e o sentido do ser. O *Dasein* é interrogado em sua compreensão prévia do ser. O que se quer, pois, é o acesso ao *Dasein* e do *Dasein* ao ser. É necessário des-cobrir, então, o ser do *Dasein* por meio de uma exegese de sua finitude.

Na procura deste acesso coincidem-se as atitudes constitutivas do questionamento (visualizar, compreender, escolher, aceder) com os modos de ser de um ente específico que somos nós próprios. Diz Heidegger: “elaborar a questão do ser significa, portanto tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser”.[67] Este ente é o *Dasein* que nós somos e que é constitucionalmente dotado de uma compreensão prévia do ser, sem o que não seria possível a pergunta pelo sentido do ser.

Este *a priori* essencial do *Dasein*, não é definido conceitualmente e “nada tem a ver com o estabelecimento de um princípio do qual se derivaria, por dedução, uma conclusão”.[68] Ou seja, não basta consultar o ente em sua genealogia à procura de uma causa primeira necessária, da qual deduza sua origem e sentido. É claro que eu não sou minha causa, e que o nada, nada gera e, logo, devo reconhecer um ente primeiro do qual me

65 *Ibid.*, p. 51.

66 *Ibid.*, p. 28-30.

67 *Ibid.*, p. 33.

68 *Ibid.*, p. 34.

origino; mas é precisamente esta obviedade que dispensa a questão do ser e que a encobre. Esta obviedade não diz nada sobre o ser que nós mesmos somos em sua constituição ontológica. Ela deixa o sentido do ser do *Dasein* intacto.

A metafísica impõe aqui sua máxima universalidade e obviedade, e minimiza por completo a natureza própria da existência. Para Heidegger, "não está em jogo, na resposta, uma fundamentação dedutiva, mas uma exposição demonstrativa das fundações".[69]

O ser do ente que está em jogo sou eu mesmo e não o ser do ente primeiro ou qualquer outro ente da razão. Daí que a questão de ser que Heidegger procura tematizar não diz respeito a Deus, ao absoluto ou à causa primeira não causada. Este foi o caminho metafísico da ontoteologia. A filosofia investiga o ser, e "ser é sempre ser do ente".[70] O sentido do ser do ente e, propriamente, o sentido do ser do *Dasein* é aquilo pelo que se pergunta.

Qual o significado desta compreensão prévia do ser com que todos se comprometem? Partindo deste que se compromete, o que significa propriamente ser?

As considerações de Heidegger sobre o empreendimento das ciências e de suas oblíquas ontologias o levam a afirmar que: "toda ontologia permanece no fundo cega, se não houver esclarecido o sentido do ser, nem tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental".[71] Por isso fracassam as ontologias tradicionais de Platão a Hegel. Elas se comprometeram com teses que deixam de lado o ente mesmo que se move na compreensão prévia.

A questão de ser tem um primado ontológico e outro ôntico. O primado ontológico se justifica pelo fracasso das ontologias tradicionais legitimadoras das várias áreas da pesquisa cientifica, em esclarecer o sentido do ser. O primado ôntico descobre o *Dasein* como ente privilegiado, porque é o ente que traz *a priori* a compreensão do ser como sua determinação mais fundamental.

A argumentação de Heidegger conduz inequivocamente ao estabelecimento, ainda que provisório, da analítica do *Dasein* como "*a ontologia fundamental* de onde todas as demais podem originar-se".[72] O *Dasein* passa,

---

69 *Ibid.*, p. 34.

70 *Ibid.*, p. 35.

71 *Ibid.*, p. 37.

72 *Ibid.*, p. 40.

pois, a primeiro plano, de modo decisivo, na busca do esclarecimento do sentido do ser. Desta analítica, *Ser e Tempo* vai ocupar-se em 66 parágrafos dos 83 que compõem a obra. "O *Dasein* possui um primado múltiplo frente a todos os outros entes", diz Heidegger.[73]

Este primado do *Dasein*, que corresponde ao primado da questão do ser face às ciências e ontologias clássicas, compõe-se de três teses: o *Dasein* é um ente determinado pela existência (primado ôntico); ele compreende o ser de todos os entes que não possuem o modo *Dasein* (primado ontológico); ele é a condição de possibilidade de todas as ontologias (primado ôntico-ontológico).

Por causa disso Heidegger conclui que: "o *Dasein* se mostra como o ente que, ontologicamente deve ser o primeiro interrogado, antes de qualquer outro".[74] Assim, ele possui do ponto de vista formal, os requisitos indispensáveis a uma formulação filosófica radical: facticidade, perscrutabilidade e universalidade.

O homem metafísico tem sido considerado apenas em sua capacidade de fazer ciência. Sua essência está em ser um animal racional ou um ente (*cogito*) cuja substancialidade é o pensamento, uma *res cogitans*. Contra isto Heidegger afirma que: "a pesquisa científica não é o único modo de ser possível desse ente (*Dasein*) e nem sequer o mais próximo".[75] Isto significa que o *Dasein* não corresponde ao conceito tradicional de homem da razão iluminista.

O humanismo reduz o homem a um valor específico que se realiza no pensamento, na representação e na indústria tecnológica. Este não é o caminho cujo modo de ser seja o mais próximo do *Dasein* em sua relação consigo mesmo ou com seu poder ser mais originário. O *Dasein* deve ser visto em seu sendo, em sua temporalidade, em sua instantaneidade, pois aí está em jogo seu próprio ser. Neste sendo, o *Dasein* "estabelece uma relação de ser com seu próprio ser".[76] Esta relação de ser é o seu modo de ser mais próximo e privilegiado que lhe dá o caráter ôntico-ontológico indispensável ao empreendimento de sua analítica e a uma possível elaboração da questão do ser em geral.

Este deslocamento metodológico e conceptual operado por Heidegger, escapando do humanismo e do iluminismo, por um lado, e do

---

73 *Ibid.*, p. 40.

74 *Ibid.*, p. 40.

75 *Ibid.*, p. 38.

76 *Ibid.*, p. 38.

neokantismo e da fenomenologia inicial de Husserl, por outro, abre uma nova e fecunda matriz de reflexão filosófica distante de homem, de sujeito, de subjetividade, de representação etc., enfocando o solo originário da pergunta fundamental: a existência como ela é, no ente que ela é, o *Dasein*.

Isto é o que Emmanuel Lévinas chama de "descoberta da existência" em Heidegger. Esta descoberta é diferente daquela que Kierkegaard fez em sua luta contra Hegel. A descoberta kierkegaardiana representava uma radicalização do humanismo em seu caráter sacro, nos passos de Lutero. A sacralidade da angústia e a intocabilidade do indivíduo em suas múltiplas faces, sua subjetividade, eram insubsumíveis e intransponíveis. A Kierkegaard não interessava a questão do ser, mas o ente na plenitude de sua subjetividade e diferença.

Este ente não é um ente qualquer, mas aquele que tem profundidade, interioridade e privacidade. Esta subjetividade é múltipla como os muitos personagens de uma peça teatral e irredutível; tem muitos nomes. Em todo caso, parece haver um substrato que os torna solidários: a angústia. A angústia é subjetividade e a subjetividade é a verdade.

Há, pois, uma relação intrínseca entre verdade e angústia, expressa em *O conceito de angústia,* onde Kierkegaard diz que a angústia "revela algo de intrinsecamente subjetivo", isto é, de verdadeiro "na relação do espírito consigo mesmo e com sua condição".[77] Esta relação vai marcar a analítica de Heidegger sobre o *Dasein* como ser-para-a-morte.

O *Dasein* não se define pela subjetividade ou pela interioridade em Heidegger, porque sua estrutura existencial é a de todo ente que tem o seu caráter, ou seja, o caráter do "eu sou" sendo. É de sua natureza o revelar-se, manifestar-se, ser fenômeno, clareira do ser. O *Dasein* está sempre numa compreensão do ser. O sentido do ser está em sua constituição prévia, *a priori*. O *Dasein* é todo ente que está determinado pela questão do ser. São condições de possibilidade do todo, inerentes ao ser finito. Assim, a questão do ser é inerente a todo ente que tem o caráter do *Dasein*.

O conceito de *Dasein* comporta todos os elementos que tradicionalmente são tratados como substâncias heterogêneas: o mundo, o tempo, o espaço, a história, a morte, o sensível e o inteligível. A analítica revela que o *Dasein* é abrangente e compreende a significação da realidade em seus elementos mais distintos como horizonte possível de sentido.

77 KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 66 e 86.

O *Dasein* não é simplesmente a alma humana em sua maneira subjetiva de ver a vida, não é mera visão de mundo, mas está de tal modo constituído que a referência possível àqueles elementos se desentranha como constitutiva do *Dasein* e não como elementos exteriores com os quais se relaciona de acordo com o modelo sujeito-objeto. Heidegger critica Descartes precisamente neste ponto onde as relações se dão como dualidade alma-mundo, *res cogitans* e *res extensa*.

O *Dasein* é transparente em relação ao si mesmo e compreensivo *a priori* em relação aos demais entes que lhe vem na circunvisão. Heidegger explica: "chamamos de *transparência* (*Durchsichtigkeit*) a visão que se refere primeira e totalmente à existência", e completa dizendo que escolheu esse termo "para designar o 'conhecimento de si', mas excluído dele a conotação de 'exame perceptivo' e 'inspeção de si mesmo'.[78] O *Dasein*, entretanto só adquire a transparência desejada em relação ao seu ser-todo, "na medida em que ele faz transparente, de modo igualmente originário, o seu ser junto ao mundo, o seu ser-com os outros, enquanto momentos constitutivos de sua existência".[79]

A estrutura compreensão/disposição constitutiva do *Dasein* exclui o dualismo *cogito*/mundo. E mais, desvincula a estrutura da existência da dependência da relação sujeito/objeto ou da disputa empirismo/idealismo. Heidegger afirma que "sujeito e objeto, porém, não coincidem com *Dasein* e mundo".[80] O *Dasein* é mundano e, "*mundo* é um caráter do próprio *Dasein*".[81]

O tempo e o espaço, que se consideravam como constitutivos do mundo, para Heidegger são constitutivos do *Dasein*, ou seja, estas noções não são físicas, que se pode medir ao modo de ente dentro do mundo, não são categorias, mas, conceitos existenciais ao modo do *Dasein*. Como existenciais eles ocupam o *status* da previedade na constituição do *Dasein*.

Heidegger tendo esclarecido a relação entre o *Da-sein* e o mundo, volta-se para tratar da relação entre a constituição prévia do *Da*, prefixo de Sein que é seu estado de lançado no mundo, e o conceito de sentido do ser. A compreensão se articula na interpretação. Heidegger diz que "o projeto da compreensão possui a possibilidade própria de se elaborar em suas

78 *SeT*, vol. 1, p. 202.

79 HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* p. 195.

80 *SeT*, vol. 1, p. 98.

81 *Ibid.,* p. 105.

formas. Chamamos de *interpretação* essa elaboração", e, a "interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa".[82]

O projeto da compreensão, que constitui a abertura do *Dasein,* se completa com o conceito de sentido. O sentido se manifesta na conjunção da descoberta do *Dasein* e do ente intramundano. O "sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa".[83]

Isto significa que todo e qualquer sentido possível já é antecedido pela constituição da compreensão prévia do ser, numa disposição, e nisso reside a propriedade ou impropriedade, de todos os modos de ser significados na compreensão prévia, no seu ser-aí que desde antes já é um ente que se compreende e se projeta, que reúne em si originariamente a possibilidade de sentido do ser de todos os entes que não têm o caráter do *Dasein*. Heidegger afirma que "a articulação do que foi compreendido na aproximação interpretativa dos entes, na chave de 'algo como algo', *antecede* toda e qualquer proposição temática a seu respeito".[84]

Daí que toda interpretação do *Dasein* é aberta, projetiva, no sentido de contemplar a totalidade dos entes que lhe veem na circunvisão, em suas possibilidades significativas. O modo da compreensão prévia é plenificado no conceito de sentido como o seu "aparelhamento formal daquilo que pertence necessariamente ao que é articulado pela interpretação que compreende".[85] A interpretação do *Dasein* na analítica é o exercício pleno do conceito de sentido.

Entretanto, aquela impropriedade, na qual nos encontramos de entrada, fecha o *Dasein* à abertura originária que o conduziria ao sentido do ser de si mesmo. Diz Heidegger que "a disposição é tão pouca trabalhada pela reflexão que faz com que o *Dasein* se precipite para o 'mundo' das ocupações numa dedicação e abandono irrefletidos".[86] Somente a liberdade do *Dasein* para a morte, na antecipação, pode devolver sua abertura ao tempo originário, ou seja, devolver em sentido próprio sua previedade à posse de si mesma em seu passar.

A temporalidade é a essência do *Dasein* e a abertura do *Dasein* é o tempo. Esta anterioridade de uma compreensão do ser no *Dasein* é o que

82 *Ibid.*, p. 204.

83 *Ibid.*, p. 208.

84 *Ibid.*, p. 205.

85 *Ibid.*, p. 208.

86 *Ibid.*, p. 191.

o qualifica como ente privilegiado, a ser interrogado na elaboração de um acesso à ontologia geral. O ser em geral, em sua unidade e pluralidade, seria dito de modo primeiro a partir deste ente ôntico-ontológico, o *Dasein*.

Dizer o ser de modo primeiro (como aquele em cujo dizer está em jogo meu próprio ser), dentro do horizonte possível, é o desafio do *Dasein* em seu *sendo*. Há uma superabundância de ser que só o *Dasein* possui o caráter de pronunciar. Só ele diz o ser, pois só ele se pergunta sobre o seu próprio ser, e só ele e nele está em jogo seu próprio ser na morte. A luz máxima de perigo do que está em jogo refulge na antecipação da morte pelo *Dasein*.

O *Dasein* é o conceito de onde a analítica obtém sua apodicticidade. Esta será a afirmação de Heidegger no § 63, onde ele justifica mais uma vez a opção pela existência (*Dasein*) como possibilidade da ontologia. A existência é o ponto de partida capaz de desvelar a abertura para o ser e de destruir a história de seu encobrimento pela metafísica tradicional.

Dasein não elimina o termo homem ou humanidade. Essa interpretação da existência de *Ser e Tempo* remete-se ao ente que nós mesmos somos. E nós somos homem, em um sentido que só o *Dasein* como ser-para-a-morte poderá dizê-lo em toda sua profundidade. Era necessário, contudo, evitar o termo em *Ser e Tempo*, para que toda a semântica contaminada pela metafísica tradicional fosse destruída e o termo homem pudesse um dia ser resgatado, dentro de uma nova essência. Heidegger, em dois textos extremos cronologicamente, deixará isto evidente.

Em *O conceito de tempo* (*Der Begriff der Zeit*), de 1924, e *A questão da técnica* (*Die Frage nach der Technik*), de 1953, os dois termos são intensivamente usados. Em *O conceito de tempo, Dasein* é usado à exaustão, numa prévia apresentação das ideias centrais de *Ser e Tempo*.

Em *A questão da Técnica*, pelo contrário, o uso de *Dasein* é praticamente nulo, e o termo homem e seus correlatos, largamente frequentados e apreciados. O *Dasein* está ameaçado e comprometido com a essência da técnica, e o homem com a mortalidade, a precariedade, o abandono. Parece isto indicar uma reconciliação com o homem. Mas não mais o homem onipotente, o super-homem que desbanca Deus, mas um homem errante, emergente, falível e mortal. "O homem a partir de si, não existe", diz Heidegger. Ou: "o homem como a figura do dominador da terra" é uma ilusão.[87]

Contudo, o homem sem saber disso, mantém no jogo perigoso, aquele que traz em si o jogo de sua essência representado primitivamente

87 HEIDEGGER, *O conceito de tempo. A questão da técnica,* p. 79, 87.

como o *Dasein* da aldeia (*das dörfliche Dasein*). Na era da técnica o perigo é total. A terra toda, o *Dasein* da aldeia global está em jogo. A técnica em sua essência é um tipo de destino ou futuro do homem. O desafio da técnica é colocado no sentido de extrair sua essência. A bomba atômica como técnica tem poder de destruir o homem e a terra, mas a técnica tem também o poder de curar e de libertar o *Dasein* do labor enfadonho e escravagista. Seja como for, "o homem está, a partir do destino, colocado em perigo".[88] O novo modo de constelação e reunião das condições de possibilidade do Dasein, do seu descobrimento, envolve o lidar com a realidade nova de sua entrada no mundo.

O perigo percebido por Heidegger da ameaça da técnica deve levar ao questionamento. O objetivo é "preparar uma livre relação com ela. A relação é livre se abrir nosso *Dasein* à essência da técnica".[89] Homem e *Dasein* se encontram em uma nova conjuntura ou constelação. O *Dasein* continua como o conceito da analítica e da crítica, e o homem como ser ingênuo que deve a cada vez decidir sobre sua essência.

O conceito de *Dasein* ainda abre e fecha o texto, onde o homem insinua sua emergência, seu voo inicial. *Dasein* aparece apenas duas vezes no texto de 1953; a primeira, para anunciar a busca da abertura do *Dasein* à essência técnica, e a última, para anunciar o perigo total que pesa sobre "a aldeia *Dasein* em jogo". Paralelas à aldeia *Dasein*, ele coloca a vida comunitária e a figura da câmara municipal. Esta figura política congrega tanto a ideia de decisão quanto a de destino de um corpo comunitário.[90]

Esta observação mostra que Heidegger não abandona o conceito de *Dasein*, ainda que se abra para repetir o de homem e o de vida comunitária no sentido político essencial. O Heidegger de 1953 mantém os fundamentos de *Ser e Tempo* de 1927 (1924).

88 *Ibid.*, p. 77, 81.

89 *Ibid.*, p. 41, 93.

90 *Ibid.*, p. 85.

CAPÍTULO II

O DASEIN EM SUA MULTIPLICIDADE DE MODOS DE SER – A SORGE

A *Sorge* (conceito central de SeT que pode ser traduzida por Cuidado ou Curador) é o conceito no qual Heidegger circunscreve o *Dasein* tal como ele é e se expressa em seu ser-no-mundo. Na *Sorge* converge o ser-no-mundo. O *Dasein* revela na *Sorge* sua estrutura plural, múltipla, arquitetônica, orquestrada em seus diversos modos-de-ser, verdadeiros radicais do *Dasein*.

A *Sorge* é a guardiã da pluralidade, da complexidade, da abertura do *Dasein*. Na *Sorge* o *Dasein* se apresenta como totalidade orquestrada e conjugada nos nexos da tríplice constituição humana: o ser-em, o ser-com e o ser-próprio. Esta estrutura do *Dasein*, reconhece Heidegger, "*não é simples*".[91] Heidegger é mais enfático ainda quando declara:

> "A totalidade ontologicamente elementar da estrutura da *Sorge* não pode ser reconduzida a um 'elemento primário' ôntico, assim como o ser não pode ser 'esclarecido' pelo ente... Não será isso um indício fenomenal de que a questão ontológica deve ser levada ainda mais adiante, de modo a expor um fenômeno *ainda mais originário*, que sustente ontologicamente a unidade e totalidade da multiplicidade estrutural da *Sorge*?".[92]

---

91 *SeT*, vol. 1, p. 261.

92 *Ibid.,* p. 261.

Esta suspeita de Heidegger será respondida com o conceito de temporalidade. Ontologicamente, a temporalidade, fornece a resposta à pergunta de Heidegger pela sustentação da multiplicidade estrutural da *Sorge*, quando a existência é compreendida e aprofundada como *ekstasis*. Heidegger não usa o conceito de duração de Bergson, mas a ideia de sustentação está pressuposta nela também. É uma sustentação no ser cada vez o si mesmo autêntico do *Dasein*.[93]

A *Sorge* reúne a multiplicidade em uma conjugação integrada, mas aberta, daquilo que o homem é em sua natureza profunda e do mundo em sua significância existencial. Não há mais aí dualidades, exclusões ou incompatibilidades. O homem se compreende no seu estar lançado no mundo como ser do mundo. O mundo é seu berço, seu lar, seu destino, seu futuro. O mundo estava ali quando ele chegou e estará ali quando ele se for. Como afirma Hannah Arendt, "somos do mundo e não apenas estamos nele".[94]

Esta pluralidade que a *Sorge* é, compatibiliza-se na verdade, com a constituição estrutural do próprio mundo. Hannah Arendt expressa bem isso quando afirma que "a pluralidade é a lei da terra".[95] O *Dasein* aparece na pluralidade, nasce plural, múltiplo. A ontologia de Heidegger, com o conceito de *Sorge*, oferece uma resposta quanto à sustentação daquela "pluralidade da terra" que se manifesta na existencia do *Dasein* e que se qualifica como temporalidade.

O *Dasein* se constitui de uma previedade capaz de articular e elaborar o sentido múltiplo do mundo. Na verdade, o pensar vê a pluralidade, pois só ele tem a compreensão da unidade. A unidade só se dá pelo estar fora. O estar fora é existencial. Segundo Paulo Perdigão, em suas notas à tradução de *O ser e o nada* de Sartre, a *ekstasis* "para Heidegger, identifica-se ao próprio ato de existência (do latim 'ex-sistere': sair de si)".[96] O estar fora de si é a temporalidade. Diz Heidegger: "*temporalidade é o 'fora de si' em si e para si mesmo originário*".[97] A *ekstase*, o estar-fora, o ser chamado a, em sua particularidade, em seu *Dasein* singular, percebe a unidade, ou melhor, o singular vê-se diante da pluralidade.

93 *SeT*, vol. 2, p. 123.

94 ARENDT, *A vida do espírito*, p. 19.

95 *Ibid.*, p. 17.

96 PERDIGÃO, Notas do tradutor, In: SARTRE, *O ser e o nada*, p. 90.

97 *SeT*, vol. 2, p. 123.

A unidade é uma postulação de significado que o *Dasein* procura e institui na multiplicidade. Mas ela só é possível por ser a existência estrutural e ontológica (previedade). Diz Heidegger que "*a unidade originária da estrutura da Sorge (Sorgestruktur) reside na temporalidade*".[98] A consciência desta unidade surge a partir da *Seinsfrage* (questão-do-ser) que move o *Dasein* em sua peregrinação, em sua temporalização e individuação. O *Dasein* é um peregrino do Ser em busca do sentido do seu ser. O *Dasein* se coloca o problema do sentido da existência.

A *Sorge* deve ser compreendida neste horizonte do Ser. Esta peregrinação tem sua marca profunda no cuidado e na ocupação. O vocábulo *Sorge* dá a Heidegger a riqueza de caracterizações que preenche a medida dos modos de ser do *Dasein*. De *Sorge* temos: *Besorge* e *Fürsorge*. Estes formam dois modos fundamentais do *Dasein* peregrino, que são ocupação e a preocupação. A ocupação é o modo de se relacionar com as coisas, ou seja, os entes simplesmente dados. A preocupação é o modo de se relacionar com os semelhantes, ou seja, os outros que possuem o modo *Dasein*.

A *Sorge* reúne a multiplicidade significativa na circunvisão, dos entes que estão à mão (os utensílios), ou estão simplesmente dados (tudo que não é o *Dasein* ou a natureza existente), e a multiplicidade dos outros entes que têm o caráter de *Dasein*. Heidegger usa os termos *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit*, para os primeiros, e *Mitdasein* para o segundo. Em comum todos têm a propriedade de ser *Miteinandersein*, ou seja, nada é dado isoladamente, todos estão dados em uma relação, num mundo. O mundo é uma conjuntura, é "mundo compartilhado (*mitwelt)*".[99]

É preciso dizer que só o *Dasein* é capaz de perceber, de se estender, de reunir, de conjugar, de compreender os nexos conjunturais e de penetrar significados ontológicos. Ele é dispersivo e pode se perder nesta dispersão, mas pode também ser consciente, concressivo, reflexivo.

Márcia de Sá Cavalcanti explica este sentido conjuntivo do *Dasein*, remetendo-o ao sentido do Ser, ao dizer: "o ser é sua dinâmica de exercício e por isso sempre difusivo de si mesmo. Em consequência, todas as realizações em modos de ser trazem inscritas na sua constituição essa dinâmica

98 *Ibid.*, p. 121.

99 MARQUES, O mitsein heideggeriano, p. 22.

difusiva do ser".[100] Só no mundo-*Dasein* é possível, por isso, perguntar pelo sentido do Ser. O *Dasein* quer compreender seu ser.

A *Sorge* é o ser do *Dasein*. A *Sorge* é sua natureza. O caráter do *Dasein* se expressa na *Sorge* e, por isso, a analítica chega ao ápice quando consegue desentranhar esta constituição do *Dasein*. Na *Sorge*, o *Dasein* se olha no espelho e se pergunta pelo Ser de si mesmo de outra maneira, à maneira do ser-para-a-morte.

Este ver-a-si-mesmo que o *Dasein* proclama não representa uma doutrina estática do homem. Heidegger chama este ver-a-si-mesmo de: "a auto-interpretação do *Dasein* como *Sorge*".[101] O *Dasein* penetrou no ver-a-si-mesmo em seu sendo, em sua manifestação, e não ainda no Ser. O *Dasein* é neste ver-a-si-mesmo sua transparência. O Ser continua no horizonte, a ontologia geral é uma busca, uma espera que *Ser e Tempo* introduz.

O ser do *Dasein* fica aquém da ontologia geral. Diz Heidegger: "a elaboração da constituição ontológica do *Dasein* é, porém, apenas *um* caminho. A meta é elaborar a questão do Ser em geral".[102] Este polo magnético de *Ser e Tempo*, contudo, a despeito de inatingível, é ainda o motivo fundamental da filosofia, como afirma Heidegger: "a filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica do *Dasein*, a qual, enquanto analítica da existência, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brota* e para onde *retorna*."[103]

A elucidação da *Sorge* ergue a analítica de *Ser e Tempo* até o ponto de viragem do ser-para-a-morte e, depois, leva Heidegger até ao dilema expresso na questão: "pode-se fundamentar ontologicamente a ontologia ou será que ela também necessita de um fundamento ôntico? E que ente deve assumir a função fundamentadora?"[104] Com isso ele deixa claro que a filosofia não pode se tranquilizar. Sua missão é viver alerta a meio caminho entre pergunta e resposta. O pensar se move na diferença.

Sendo, pois, a *Sorge* a expressão do *Dasein*, ela carece de aprofundamento, deve conquistar e permanecer na dinâmica do questionamento. Para isso, a *Sorge* deve ser remetida à temporalidade. "A *Sorge* se funda na

---

100 SCHUBACK, Marcia S. C. Notas explicativas, In: *SeT*, vol. 1, p. 318.

101 *SeT*, vol. 1, p. 263.

102 *SeT*, vol. 2, p. 250.

103 *Ibid.*, p. 250.

104 *Ibid.*, p. 250.

temporalidade".[105] Suas estruturas, então, devem ser entendidas no exercício de sua decisão, seja pela autenticidade ou inautenticidade.

É este elemento de decisão que dá o tom no volume dois e pelo qual o *Dasein* pode prosseguir com sua busca de elucidação da questão do Ser, livre da ideia estática de estrutura. A estrutura da *Sorge* é aprofundada e subsumida pela ideia de *ekstases*. "Chamaremos, pois, os fenômenos caracterizados de porvir, vigor de ter sido e atualidade, de *ekstases* da temporalidade".[106] Tornam-se, então, estruturas móveis, conjunturantes, instituintes, acomodam-se na dinâmica das possibilidades.

O *Dasein* é agora um ser-de-possibilidades, é abertura num nível mais profundo e decisivo. A *Sorge* é possibilitação. A totalidade afirmada e atribuída à *Sorge* é agora lançada no âmbito, no campo, da possibilidade ou impossibilidade pela antecipação da morte. A totalidade dos modos de ser do *Dasein* é trazida à antecipação da morte. De repente, a estrutura bem arrumada da *Sorge* é invadida pela tempestade e imprevisibilidade da morte.

Este elemento destruidor é plantado por Heidegger bem no meio de sua obra, com o objetivo de caracterizar bem a finitude e temporalidade do *Dasein* e a possível revisão do conceito de Ser pelo horizonte do tempo. A *Sorge,* mediante esta coragem de Heidegger, diria ousadia de Heidegger, sente a pujança da diferença ontológica que impõe sobre o formal a singularidade do quem que pensa.

O quem de *Ser e Tempo*, ou o quem de um homem que pensa em particular, o quem do *Dasein*, da *Sorge*, fica abalado. Este quem pode ser o impessoal ou o pessoal. Quando se trata do ser pessoal, o eu sou em seu ser-próprio, então a morte volta com sua força irresistível e se torna o elemento provocador do *Dasein* em seu questionamento sobre o Ser.

Procuraremos agora explicitar as estruturas fundamentais do *Dasein* que constituem a *Sorge* e fecham a Parte I de *Ser e Tempo*: suas estruturas, seu mundo, suas relações, enfim, suas conjunturas e nexos que abrangem seus modos de ser e sua identidade formal, pois sua identidade pessoal própria será caracterizada apenas mediante a virada realizada pela morte como antecipação.

Em termos gerais, toda a Parte I de *Ser e Tempo* procura mostrar que o conceito de existência em sua totalidade (e como é possível sua com-

105 *Ibid.*, p. 188.

106 *Ibid.,* p. 123.

preensão pelo homem e não só esta compreensão pelo homem, como se ele fosse a medida da existência, mas a revelação da própria existência em sua originariedade, esta, sim, a medida do homem), o *Dasein*, se constitui de momentos estruturais ou nexos que se enfeixam na *Sorge*. Diz Heidegger: "Com base nos resultados da análise desta estrutura fundamental será, então, possível delinear provisoriamente o ser do *Dasein*. O sentido existencial do *Dasein* é a *Sorge*".[107]

Heidegger demonstra sobejamente que a analítica não podia ser objeto de uma ciência particular. Aliás, ele só se interessa pela epistemologia na medida em que precisa argumentar que o *Dasein* só é tematizável por uma ontologia e que esta tem seu estatuto próprio; há uma região privilegiada, que é a existência, um ente privilegiado, que é o *Dasein,* e uma questão única e insuperável, que é a questão do Ser.

Todas as pesadas e profundas questões metodológicas que se apresentam, no decorrer da argumentação de *Ser e Tempo*, visam desentranhar de modo mais preciso e originário, o sentido existencial do *Dasein*, para alcançar o limiar da questão do Ser.

O *Dasein* é o único lugar onde a questão do ser aflora, e é o único ente cujo ser ou não ser depende do sentido que se dá àquela questão fundamental. Por isso *Ser e Tempo* é um texto que expressar certos movimentos ou estágios intercalados por paradas metodológicas, ou melhor, viradas de aprofundamentos e novas descobertas, que Heidegger denomina desentranhamentos.

São nós ou amalgamas que precisam ser desatados, ou melhor, explicitados, pois não são eliminados, mas elucidados. Assim é que, na elucidação dos nexos estruturais que constituem a *Sorge*, Heidegger precisará operar muitas digressões, com o objetivo de desconstruir o edifício da metafísica tradicional que encobria o rosto originário do *Dasein*.

Heidegger identifica, ou elege, Descartes como um representante importante da metafísica tradicional, de quem depende, de certa forma, toda a ciência moderna, para ser seu interlocutor. Descartes não só lançou as bases do método científico moderno, como também construiu uma magnífica metafísica, que mereceu a atenção de muitos filósofos, desde Espinosa até Husserl.

---

107 *SeT*, vol. 1, p. 75.

Interessa a Heidegger explicitar o que a metafísica tradicional e a cartesiana fizeram com a relação homem-mundo. Esta relação ou nexo é o originário na estrutura do *Dasein*. Por isso interessa a Heidegger deixar este ponto livre de objeções. Toda a analítica do *Dasein* depende da demonstração de que o *Dasein* é um ser-no-mundo.

Para chegar ao conceito cartesiano de mundo, começaremos investigando o verbete *Mundo*, do *Vocabulário técnico crítico da filosofia* do francês André Lalande.[108] Ali, a expressão mundo recebe várias definições. No período clássico, especialmente o grego, mundo é *cosmos*: sistema bem ordenado, formado pela terra e pelos astros. Mundo é, ainda, a terra ou mundo sublunar, em contraposição ao outro mundo, ou seja, o lugar das almas depois da morte.

Na filosofia moderna, o mundo é o conjunto de tudo o que existe. Para Leibniz, este é o mundo entre todos os possíveis, que recebeu existência e é o melhor dos mundos possíveis. Ainda pode-se falar de mundo como conjunto de coisas semelhantes: mundo físico, mundo moral, mundo das ideias e, principalmente, a dicotomia mundo sensível e mundo inteligível. O *Vocabulário* desenvolve a possibilidade de se falar de uma infinidade de mundos, se agruparmos os entes por conjuntos, onde cada um seria um "mundo de". Heidegger chamaria isto de regiões ônticas, e até de ontologias regionais.

É interessante a citação evangélica que Lalande faz das expressões "vir ao mundo", "deixar o mundo", as quais indicam o tornar-se mundo com o mundo. O mundo já está aí e nele nos tornamos um ser-no-mundo, olhamos o horizonte como mundanidade do mundo, e como horizonte do próprio *Dasein*. Contudo, o verbete *mundo* exposto por Lalande, nem de longe se aproxima daquilo que Heidegger entende por mundanidade do mundo.

O mundo é bem mais que o conjunto de todos os entes, ou conjuntos de entes semelhantes, ou o melhor dos mundos possíveis. Não se admite, também, em *Ser e Tempo* a dicotomia sensível/inteligível, pois esta é uma distinção abstrata, que lança o *Dasein* na lâmina da separação sujeito-objeto.

Como Heidegger, então, entende o conceito de mundo? Que problemas ele encontra em Descartes e como ele aplica aí seu programa de destruição da metafísica cartesiana de mundo?

---

108 LALANDE, Vocabulário técnico e crítico da filosofia, 1996.

A tarefa de Heidegger é mostrar as estruturas do *Dasein*, é fazer uma analítica do *Dasein*. Para cumprir seu programa, ele adota o método fenomenológico, que consiste em "voltar às coisas em si mesmas", ou seja, "deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo".[109]

Para dar voz às coisas mesmas, é preciso lutar contra as vozes que se deram às coisas, contra as palavras que as coisas nunca pronunciaram autenticamente, ou seja, é preciso ouvir o ser, é preciso ouvir o sentido das coisas que o *Dasein* pronuncia sobre si mesmo e sobre o "mundo". O mundo é sempre o meu mundo, pois "o ente (*Dasein*) que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos".[110]

Heidegger pergunta: "O que poderia significar descrever o 'mundo' como fenômeno?"[111] Aqui então ele está iniciando a análise, procurando situar o ponto a partir do qual o significado é encontrado. Que sentido tem a busca de compreender o mundo, se ela não encontra a fonte da qual tal busca terá significado? Isto é, falar do ser do mundo, ou do sentido do mundo, exige falar de quem levanta a questão.

Aqui, então, se aponta para um *ente* que se dá como mediação, como transparência daquilo que se mostra. É um ente cuja transparência dentro do mundo mostra algo, mostra sentido, mostra as estruturas de si mesmo e de seu mundo, mostra o ser em sua verdade, em seu desvelamento. Não se trata, pois, de conhecer pelo projeto moderno e cartesiano, mas de ver, de reconhecer, de desvelar. Não mais num sujeito que se debruça sobre o mundo, mas de um ente que é ser-no-mundo.

Esta metafísica do mundo, cartesiana, é o que Heidegger considera "ontologia extrema" e que passaremos a analisar. Toda a análise do mundo é feita tendo em vista a analítica do *Dasein*. Heidegger diz: "quando investigamos ontologicamente o mundo, não abandonamos, de forma alguma, o campo temático da analítica do *Dasein*", e completa: "mundo é um caráter do próprio *Dasein*".[112]

Esta observação é feita por Heidegger para rejeitar a tese de que mundo seria "um ente que o *Dasein* em sua essência não é". O mundo não é

109 *SeT*, vol. 1, p. 64.

110 *Ibid.*, p. 77.

111 *Ibid.*, p. 103.

112 *Ibid.*, p. 105.

o complemento do *Dasein*, nem sua negatividade. Por isso, enquanto confronta-se com Descartes, seu objetivo é aprofundar e ampliar a analítica do *Dasein*. Heidegger aponta para aquilo que está na origem dos problemas e que representa o desvio inaceitável na caracterização do mundo: a dualidade *res cogitans*/*res extensa*.

Descartes atribuiu substancialidade ao *cogito* (substância pensante) e à extensão (substância corpórea), reconhecendo uma terceira substância, infinita e criadora, que é Deus.[113] Com isto, cria uma relação incompreensível de três substâncias,[114] já que o conceito de *ousia* é excludente. A conjunção de três substâncias diferentes geraria uma incomunicabilidade insuperável.[115]

De fato, se o conhecimento se dá exclusivamente pelo *cogito*, a *res extensa* fica isolada em sua pura extensão. A existência só se confirma como pensamento. Só o pensar é uma verdade apodíctica. Não há verdades na *sensatio*. Mas, então, como nos advêm as ideias verdadeiras? Estas são garantidas por Deus, que nos dota de ideias verdadeiras. Se temos ideias verdadeiras das coisas, elas só são possíveis porque Deus não nos criou para que nos enganássemos, mas para atingir ideias verdadeiras.

Então, a epistemologia cartesiana se compõe de três partes que se sobrepõem, mas não se misturam: Deus, *cogito* e extensão. Deus é a ponte que sustenta a passagem possível do *cogito* à *extentio*. Entre estes dois, há uma diferença qualitativa. Isto leva Descartes a concluir que: "no conhecimento, há apenas dois pontos a considerar, a saber: nós que conhecemos e os objetos a conhecer".[116]

Descartes também tem um projeto de voltar às coisas mesmas, mas de modo bem diferente da fenomenologia de Heidegger. Em Descartes, a inteligência mede as coisas, dispõe delas como pura extensão, pura exterioridade, enquanto, para Heidegger, voltar às coisas mesmas é encontrar o *Dasein* em sua estrutura mundanizada, como ser-no-mundo.

Nas *Regras* Descartes afirma: "precisamos voltar às próprias coisas para estudá-las só na medida em que a inteligência as atinge".[117] Assim

113 *Ibid.*, p. 139.

114 *Ibid.*, p. 141.

115 *Ibid.*, p. 135.

116 DESCARTES, Regras para a direção do espírito, p. 52.

117 *Ibid.*, p. 53.

se caracteriza a distância radical entre sujeito-objeto, *cogito*-mundo. Se o mundo é assim, conjunto de coisas que se reconhecem e se manipulam, então o *cogito* se exclui totalmente do mundo e do espaço. Ele tem sua morada à parte.

Descartes, pois, não vai às coisas mesmas, mas prescreve ao mundo sua medida, seu ser. Então, Heidegger dirige uma questão crítica ao método cartesiano: "será que esta ontologia do mundo investiga o fenômeno do mundo?"[118] A resposta é não. O mundo como totalidade, ou seja, sua mundanidade, que implica o próprio *cogito*, já que ele só existe como corpo, não é atingido por Descartes. Pelo contrário, ele pleiteia um *cogito* desmundanizado, autônomo, independente da empiria e das sensações, desnaturalizado.

Descartes não faz ontologia do mundo, mas do *cogito*. Ou melhor, ele não discute a mundanidade do mundo. Ele considera a *res extensa* como meramente aí, como coisa dada, sem constituí-la como valorativa, sem inquirir seu ser; seu sentido é ser sem sentido, pura máquina, pura matéria.

O mundo, para Descartes, se resume nas coisas sobre as quais ele aplica um método. Método inspirado na geometria e nas matemáticas.[119] A volta às coisas mesmas só se justifica porque seu método se mostra eficaz para dispor delas, para prescrever ao mundo um modo de ser recortado pela geometria e a matemática, ou seja, pelo *modus operandi* geométrico.[120]

Para Heidegger, esta ideia prescrita de mundo, contudo "possibilita pela primeira vez, uma construção segura da estrutura da manualidade".[121] Conforme *Ser e Tempo,* a manualidade é um modo de ser do *Dasein* em sua relação intramundana. Esta seguridade cartesiana, contudo, empurra definitivamente a coisa natural para ser "perfeita coisa de uso", destituindo-a de uma possível ontologia.[122]

Descartes fica aquém desta caracterização de manualidade de *Ser e Tempo,* porque a manualidade cartesiana não pergunta pelo ser do que vem ao *Dasein* como manual; ela é vazia de ser; este lhe é prescrito, mas não é uma revelação da coisa mesma. Prescrever valor aos entes dentro do mun-

118 *SeT*, vol. 1, p. 141.

119 DESCARTES, Regras para a direção do espírito, p. 15.

120 *SeT*, vol. 1, p. 142.

121 *Ibid.*, p. 145.

122 *Ibid.*, p. 145.

do ainda é uma atitude cartesiana.[123] Logo, toda teoria de valores carece de sentido originário, pois é mera atribuição às coisas e não algo intrínseco às coisas mesmas, não é ontologia.

Tudo que Heidegger pretende é questionar a noção tradicional de mundo como substância, ou seja, aquela ontologia que toma o mundo como ideia e não como fenômeno mesmo. A ontologia cartesiana é seu desfecho mais extremado, pois estabelece um fosso entre *cogito* e mundo, transcendentaliza radicalmente a relação sujeito-objeto, espírito-natureza. O ponto de partida das coisas do mundo, em Descartes, era o *cogito* e não elas próprias, já que ele desprezava a confiabilidade da *sensatio* para mostrar o fenômeno das coisas.

Heidegger diz que o método cartesiano "não assegura o solo sobre o qual se poderão encontrar fenomenalmente as constituições ontológicas imediatas do mundo, do *Dasein* e dos outros entes intramundanos".[124]

A despeito de toda esta ontologia extrema do mundo, Heidegger acha possível "recuperar" algo preparado por Descartes e aprofundado por Kant, que é a noção de espaço,[125] como algo *a priori* para os entes intramundanos. A *extensio* é existencial.

Esta espacialidade da extensão não está no *cogito*, mas na *res corporea*. Kant aprofunda essa noção de espaço, reconhecendo-a como um *a priori*, ou seja, como condição de possibilidade da existência, atribuindo-a ao sujeito como estrutura interior da sensibilidade, juntamente com o tempo. Tempo e espaço são categorias da sensibilidade, e são imanentes. "Com a explicação radical da *extensio* como *praesuppositum* de toda determinação da *res corporea*, Descartes preparou a compreensão de uma *a priori,* cujo conteúdo foi fixado posteriormente por Kant de maneira mais penetrante", observa Heidegger.[126]

Heidegger prossegue e diz que o espaço e o tempo são imanentes e constitutivos da estrutura de mundanidade do mundo, no qual o *Dasein* e os demais entes se encontram dados. Ou seja, tempo e espaço não são *a priori* de um sujeito simplesmente, mas constitutivos do ser-em e da mundanidade do mundo. A espacialidade caracteriza o encontro dos entes intramundanos.

123 *Ibid.,* p. 147.

124 *Ibid.*, p. 148.

125 *Ibid.*, p. 148.

126 *Ibid,* p. 148.

O espaço não é uma categoria abstrata de coordenadas matemáticas. O ser do espaço e o ser do mundo se identificam.[127] O primeiro é um constitutivo difuso do mundo. O *Dasein* é espacial, os entes são espaciais e se dão na proximidade e na distância. Heidegger, então, des-substancializa o mundo de Descartes e o recupera como fenômeno existencial espacializado, num mundo circundante. O *Dasein/cogito* é espacializado como ser-no-mundo, ou seja, é mundanizado. O *cogito* é re-mundanizado, ganha espacialidade e vizinhança.

Em Descartes, a *res extensa*, ou o mundo, era o conjunto dos entes enumeráveis. O mundo era mera quantidade e descontinuidade. Sobre ele se faz ciência, é puro objeto. O *cogito* tem as ideias verdadeiras sobre estes objetos. A ideia constitui a ciência do objeto, ou seja, seu ser.

Heidegger contesta esta ontologia do mundo, pois ela não se ocupa com o mundo mesmo, e sim com as ideias que o *cogito* tem do mundo. Ele se interessa pelas *cogitationes* e não pelo *cogitatum*. O mundo não é pura extensão sobre a qual se aplica um método. O fenômeno do mundo indica para a sua mundanidade e para a mundanidade dos entes intramundanos. O ente que faz a revelação do mundo é o *Dasein*. Assim, o mundo não é a simples soma de suas partes. Nele se dão relações de significado que o constituem. Sua espacialidade constitutiva oferece as condições de possibilidade da própria relação dos entes.

Deste modo, Heidegger dá um passo a mais na analítica do *Dasein*, que é a conquista da espacialidade, na qual se realiza o modo de ser do *Dasein* como manualidade. O ser do *Dasein* é espacial. A espacialidade é constitutiva tanto do mundo quanto do *Dasein*.

Resgatado este momento estrutural primeiro na constituição da *Sorge,* o ser-no-mundo, coloca-se então a consideração dos demais momentos constitutivos, que são o ser-com e o ser-próprio.

Heidegger analisa estes dois outros momentos estruturais a partir da perspectiva do quem. Heidegger define o quem em referência ao modo do impessoal, num movimento de contraposições conceituais que se elucidam mutuamente. Realiza-se um confronto entre, de um lado, o impessoal, o impróprio, o cotidiano, a medianidade, o nivelamento, o neutro, a tutela, o ninguém, a indiferença e, de outro, o meu, o próprio, a diferença, o ser-pró-

127 *Ibid.*, p. 163.

prio, a responsabilidade, o eu, que encaminha para demonstrar o cativeiro cotidiano do *Dasein* em seu modo inautêntico de ser.

O ser-no-mundo do *Dasein* é, de saída e na maior parte das vezes, encontrado no modo impessoal e na medianidade onde o quem é ninguém, ou seja, é indeterminado, está encoberto na indiferença ontológica.

Como caracterizar este quem? Heidegger remete esta caracterização ao § 9 de *Ser e Tempo*, que oferece uma definição positiva do *Dasein*. Suas caracterizações são assim indicadas: 1º. "A essência deste ente está em 'ter--de-ser' e 2º. O ser, que está em jogo no ser deste ente, é sempre meu".[128]

Por ser tão decisiva esta caracterização, o quem do *Dasein* se revela de dois modos possíveis: a propriedade e a impropriedade, isto é, ou o quem se determina pelo seu ser-próprio ou pelo ser-impróprio. Ambos são existenciais e colocam-se igualmente na graduação do ser-em originários. Não indicam relação de inferioridade ou superioridade ontológica. Heidegger chama-os de "igualdade originária dos momentos constitutivos". [129]

Esta questão do Quem deve ser levantada logo de entrada para se definir o sujeito da tríade estrutural do *Dasein* e o modo como ele se dá nas relações: ser-com e ser-próprio. Afinal, não estamos analisando uma ideia, uma coisa, um destino, algo como uma enfermidade, mas o ente que sou eu mesmo. Heidegger enfatiza: "A interpelação do *Dasein* deve dizer sempre também o pronome pessoal, devido a seu caráter de *ser-sempre-meu:* 'eu sou', 'tu és'".[130]

Na caracterização do quem do *Dasein*, Heidegger distingue ou estabelece uma distinção entre categorias e existenciais, exatamente porque o tipo de abordagem da analítica, a despeito de formal, não se vê atendida em seu aspecto pessoal com o tradicional conceito de categorias. Existencial e categorial dividem os atributos dos entes. Para Heidegger, "o ente, que lhes corresponde, impõe, cada vez, um modo diferente de se interrogar primariamente: o ente é um quem (existência) ou um que (algo simplesmente dado no sentido mais amplo)".[131] O filósofo distingue originariamente o ente que tem o caráter do *Dasein*, a quem se atribui existência, e os entes que são simplesmente dados e não têm o caráter do *Dasein*. O *Dasein* é um quem e os demais são um que.

128 *Ibid.,* p. 77, 78.

129 *Ibid.*, p. 78, 185.

130 *Ibid.,* p. 78.

131 *Ibid.*, p. 81.

O quem do *Dasein* é sempre uma questão que explora e provoca uma resposta pessoal, própria. Há duas respostas básicas: uma proveniente do modo próprio, e outra, do modo impróprio da existência. O modo próprio responde que o quem do *Dasein* se revela em suas possibilidades. "O *Dasein* é uma possibilidade própria, ou seja, é chamado a apropriar-se de si mesmo".[132] A resposta do modo impróprio diz que o *Dasein* "pode determinar toda sua concreção em seus ofícios, estímulos, interesses e prazeres".[133]

Em outras palavras, o *Dasein* é na medida em que se entrega aos afazeres ou lazeres da vida, em que mergulha na realidade, em que se determina por seus reclamos sociais, em que se faz pelo trabalho no mundo das ocupações. Frases como: o homem é aquilo que ele produz, o trabalho faz o homem, ser é fazer, só podemos conhecer aquilo que produzimos etc., representam o quem impróprio que governa o *Dasein*.

Mas Heidegger não aceita que as respostas sejam assim tão óbvias. Ele diz: "pode ser que o quem do *Dasein* cotidiano não seja sempre justamente eu mesmo".[134] Esta suspeita abre caminho para examinar as possibilidades de respostas sobre o quem do *Dasein* não provenientes do eu sou. Este pode dizer eu sou quando de fato não está falando de modo próprio, mas correspondendo ao quem do impessoal coletivo.

A prova sobre a condição autêntica do *Dasein* lança quem a levanta em um tipo de dúvida cartesiana, porque a autenticidade do *Dasein* próprio e a confiabilidade de sua resposta na analítica, não é simples. Não se pode simplesmente radicalizar a dúvida, como Descartes fez, e sujeitar a solução a uma tese cética como: duvido, logo sou. A introdução deste tipo de "má fé" conduz a uma confirmação da autenticidade do *Dasein* por meio de um juízo subjetivo, particular, tipo honestidade intelectual ou moral, que confunde os elementos existenciais com os psicológicos e gera uma indecidibilidade existencial.

Esta curiosidade trabalha com a possibilidade do "deus enganador" ou "gênio mal" da impessoalidade do cotidiano, que ludibria sempre o Dasein fazendo-o passar por autêntico, sem ele nunca saber se está em um, ou outro modo. Esta confusão ou conspiração está, de vez, afastada na analíti-

---

132 *Ibid.*, p. 78.

133 *Ibid.*, p. 78.

134 *Ibid.*, p. 166.

ca, porque o *Dasein* não está submetido seja ao critério subjetivo ou ético, seja individual ou coletivo.

O problema da dúvida fica resolvido pelo salto operado pela antecipação da morte. A morte elimina a dúvida ao colocar o *Dasein* face a face com sua singularidade, ao configurar-lhe a inautenticidade de todas as suas possibilidades e ao denunciar sua finitude intransponível. Neste ponto o quem do *Dasein* é seu ser mesmo próprio. Ele só conta consigo mesmo. Daqui nasce a fuga para o inautêntico da cotidianidade, com suas explicações edificantes, ou dá-se o salto para assumir seu ser-todo próprio. Então, o quem do *Dasein* será próprio-pessoal.

Heidegger tratará disso mais detalhadamente na Parte II de *Ser e Tempo*. Agora, para enfrentar o gigante do impessoal, ele deve voltar ao questionamento e perguntar: "será então que a resposta da analítica existencial à pergunta quem não dispõe de nenhum fio condutor?"[135] Para Heidegger, a resposta está no fio condutor da afirmação: "a essência do *Dasein* é a existência".[136] Isto porque, se compreendêssemos o *Dasein* isoladamente como sujeito ao qual se acrescenta um objeto, então a dúvida só teria a percorrer o caminho cartesiano de relação *cogito*-mundo e a problemática alma-corpo-mundo. Mas a analítica já resolveu isso, rejeitando a síntese cartesiana e elegendo a tese "a *substância* do homem é a existência".[137]

Com esta tese, o *Dasein* está diferenciado pelo fato de ser existência e não por ser um eu. Desse modo, o quem é agora procurado na existência compartilhada. O *Dasein* nunca é dado isoladamente ao modo do "eu isolado sem os outros",[138] ou ainda, "o mundo do *Dasein* é mundo compartilhado".[139] O quem estará, então, no mundo compartilhado ou no reino das ocupações, como *Besorge* ou *Fürsorge*. E mais, a tradutora de *Ser e Tempo*, Márcia de Sá Cavalcanti, em nota explicativa quanto ao alcance do termo *Mitsein* diz: "todo ser é sempre ser-com mesmo na solidão e isolamento, o *Dasein* é sempre co-*Dasein* (*Mitdasein*), o mundo é sempre mundo compartilhado (*Mitwelt*), o viver é sempre con-vivência (*Miteinandersein*)".[140]

135 *Ibid.*, p. 167.

136 *Ibid.*, p. 168.

137 *Ibid.*, p. 168.

138 *Ibid.*, p. 167.

139 *Ibid.*, p. 170.

140 SCHUBACK, Marcia S. C. Notas explicativas, In: *SeT*, vol. 1, p. 319.

De fato, o *Dasein* é ser-no-mundo. O ser-no-mundo é uma conjuntura estrutural dada na compreensão prévia do *Dasein*. Esta compreensão tematiza os três momentos estruturais do ser-no-mundo: o ser-junto-a, o ser-com, e o ser-próprio, que constituem as junturas ou nexos existenciais do mundo do *Dasein*.

Sendo estes nexos originários, o *Dasein,* de saída, pode estar tanto em um modo como em outro modo originário. E na maior parte das vezes ele se encontra, de saída, em um deles, exceto o próprio. Logo, o quem do *Dasein,* na maior parte das vezes, é previamente dado como impróprio. Heidegger declara: "o *Dasein* encontra, de saída, a *si mesmo* naquilo que ele empreende, no que está inteiramente à mão, no mundo circundante em sua *ocupação*".[141] O *Dasein* se identifica pelo lugar onde ocupa ou de onde veio, ou pela profissão que exerce. Isto comprova que o *Dasein* comumente define o quem pela manualidade, pela ocupação ou pelo coletivo de *Dasein*.

O cotidiano define o quem do *Dasein* que sou eu mesmo. Neste ponto Heidegger pergunta: "*quem* é, pois, que assume o ser enquanto convivência cotidiana?"[142] Resposta: o impessoal.

O impessoal assume os espaços gerados pelo ser-com na convivência. Estes espaços de convivência exercem sua tutela sobre o *Dasein*. Segundo Heidegger, "este conviver dissolve inteiramente o próprio *Dasein* no modo de ser dos outros". E mais, "o impessoal prescreve o modo de ser da cotidianidade". Assim, "o quem é o neutro, o *impessoal*".[143]

O *Dasein*, segundo esta descrição analítica, está cativo do impessoal e de seus modos de ser, o espaçamento da convivência, a medianidade e o nivelamento. Toda a sua responsabilidade, exigida pelo ter de ser inicial e pelo jogo em que o ser-próprio está, foi retirada, e ele nem se deu conta disso. O *Dasein* se perdeu na cotidianidade. Logo, o todo do *Dasein*, a *Sorge*, está dispersa nos modos de ser-junto-a e ser-com, esquecida do terceiro nexo estrutural decisivo, que é o ser-próprio.

A *Sorge* não está ainda completa sem a caracterização do ser-em como tal. Este ser-em é o prévio fundamental que dá voz ao *Dasein*. O ser-no-mundo ficou caracterizado como ser-junto-a, ser-com e ser-próprio. O

---

141 *SeT*, vol. 1, p. 170.

142 *Ibid.*, p. 178.

143 *Ibid.*, p. 179.

ser-em é a volta ao originário dos nexos estruturais para explicitar o veio que torna o *Dasein* falante e auto-interpretável. Não se trata de repetir a totalidade da estrutura do ser-no-mundo, mas de aprofundar o *Dasein* para caracterizar melhor a *Sorge*.[144]

Heidegger divide sua tarefa agora em duas etapas: "A constituição existencial do *Da*" e "O ser cotidiano do *Da* e a de-cadência do *Dasein*". Com isso, tematiza-se a previedade do caráter da existência do ser-em como tal, naquela região do *Dasein* que sou eu mesmo, dada na constituição prévia destacada com o Da. Este prefixo agora recebe toda carga ontológica da *Sorge*.

A escolha dos termos por Heidegger, especialmente a escolha de *Dasein*, revela neste ponto suas implicações mais graves. O *Da* é o constitutivo que hospeda o caráter da existência como algo exclusivo do ente privilegiado. A tradutora de *Ser e Tempo* para o português tem aqui seu mérito na escolha do vocábulo pre-sença. O *Pre* cabe perfeitamente aqui, porque traz em si o sentido pretendido por Heidegger, de previedade constitutiva do ser, a condição de possibilidade para indicar o ente privilegiado na elaboração da questão do Ser. O *Pre* remete a, ou é ele mesmo portador da *Seinsfrage* como *a priori* ontológico do *Dasein*. O *Da*/*Pre* é possibilitação, condição de possibilidade do sentido de ser do *Dasein*.

Mas que elementos Heidegger tematiza neste âmbito prévio? A *Sorge* é ontologicamente constituída de: disposição (facticidade)/temor, compreensão/interpretação, discurso/linguagem. A expressão cotidiana destes modos elementares do *Dasein* se dá no modo da Decadência do *Dasein*. A decadência, que é o exercício do quem impessoal, se constitui de: falatório (*Das Gerede*), curiosidade (*Die Neugier*), ambiguidade (*Die Zweideutigkeit*).[145] Não é nosso objetivo aqui expor cada um destes conceitos, por acreditar que o anteriormente dito já é suficiente para alavancarmos a discussão do conceito de morte como ponto fundamental de *Ser e Tempo*. Contudo, algumas palavras ainda sobre a Decadência e o Estar-lançado ajudariam na compreensão do tema que se seguirá.

Emmanuel Lévinas faz uma importante observação neste contexto: "Ao existir, o *Dasein* é desde agora lançado no meio de suas possibilidades

144 *Ibid.*, p. 185.

145 *Ibid.*, p. 236.

e não colocado perante elas".[146] Isto caracteriza o sentido da decadência, o estar-lançado no meio de suas possibilidades, sem dar conta de seu poder--ser próprio cativo do impessoal.

Esta condição do *Dasein* não implica em "qualquer avaliação negativa", diz Heidegger.[147] O *Dasein* não perde todo o seu ser, mas simplesmente se expressa cotidianamente em outro modo de ser que não é o próprio, por exemplo, o ser-junto-a das ocupações, modo de ser igualmente originário. Entretanto, é difícil manter que o modo de ser-próprio não adquire em Heidegger o caráter de modo privilegiado de ser do *Dasein*. Este modo próprio será cabalmente desentranhado na tematização da morte como o ponto de viragem de *Ser e Tempo*.

Na verdade, há uma realização cotidiana do *Dasein* expressa na tríplice constituição da decadência: falatório, curiosidade e ambiguidade, e uma realização ontológica plena na antecipação da morte, em que o *Dasein* assume seu ser-próprio. A convivência na cotidianidade gera um sucedâneo do próprio *Dasein* pelo próprio-impessoal. Se pensarmos que este é um inimigo que vem de fora, nos enganamos.

Diz Heidegger: "Não surge em certas circunstâncias que agiriam 'de fora' sobre o *Dasein*", ou seja, "o próprio *Dasein* prepara para si mesmo a tentação constante de de-cair". Uma explicação atenuante, segundo Heidegger, "é que o ser-no-mundo já é em si mesmo *tentador*".[148] Mas porque o ser-próprio sai sempre perdendo? De que os modos ser-junto-a e o ser-com pretendem proteger o *Dasein*? O que a cotidianidade tem de tão cativante, para levar o ser-próprio a aquiescer tão facilmente? Por que o *Dasein* decide pela cotidianidade? O que há de tão pesado assim no ser-próprio que ele precise alienar-se para tranquilizar o *Dasein*? A resposta está preparada por Heidegger na virada que ele opera na Parte II de *Ser e Tempo,* ao tematizar o ser-para-a-morte do *Dasein*.

---

146 **LÉVINAS, Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger, p. 87.**

147 *SeT*, vol. 1, p. 236.

148 *Ibid*., p. 239.

CAPÍTULO III

O PONTO DE VIRADA DE *SER E TEMPO* – O SER-PARA-A-MORTE

A tematização da morte é precedida por uma avaliação do que Heidegger chama de situação hermenêutica. A situação hermenêutica é o conjunto de pressuposições fundamentais de que parte a análise. Esta deve assegurar que o ente total chegou à posição prévia. Para o *Dasein*, sua posição prévia é a *Sorge* com sua estrutura múltipla, total e una. A estrutura da *Sorge* é a condição de possibilidade da abertura do ser-no--mundo. *Ser e Tempo* analisou, na primeira parte, o *Dasein* em sua existência imprópria.

A *Sorge* era o *Dasein* em sua cotidianidade e seu quem impróprio, "tomando como ponto de partida a cotidianidade mediana, a interpretação limitou-se à análise da existência indiferente e imprópria".[149] Era o impessoal. Na avaliação de Heidegger, "foi possível e necessário alcançar uma determinação concreta da existencialidade da existência" (facticidade e decadência).[150] Mas apenas isso.

A análise deu conta dos modos ocupação e preocupação, mas não tocou no modo ser-próprio. Isto exige uma virada metodológica e a introdução de novos elementos. O *Dasein* ainda tem algo a dizer, que até aqui não o fez. Há que admitir "uma falta essencial" na analítica.[151] A analítica ainda "não pode pretender originariedade".[152]

---

149 *SeT*, vol. 2, p. 11.

150 *Ibid.*, p. 11.

151 *Ibid.*, p. 11.

152 *Ibid.*, p. 12.

A situação hermenêutica precisa ser aprofundada, para trazer à luz a originariedade do *Dasein*, este ente privilegiado, na formulação da questão do Ser. Ou seja, se o que Heidegger pretende é chegar ao questionamento do ser, o *Dasein* que pergunta deve cumprir em si o que ele espera alcançar no questionamento: propriedade e totalidade.[153]

Depois disso, a situação hermenêutica do *Dasein* deve tentar o salto para a situação hermenêutica do ser. O *Dasein* precisa estar resoluto. Mas muita coisa ficou de fora na analítica do *Dasein*, pois só foi possível explicitar a impropriedade da existência na *Sorge*. Mas a *Sorge* é também, ou deve ser, o ser-próprio e ser-todo. Este sentido que falta só se manifestará com os elementos constitutivos da morte.

Já no início do levantamento da questão do Ser, no § 2 de *Ser e Tempo*, Heidegger enfrenta a objeção de um círculo vicioso em sua investigação. Ele estaria pressupondo "aquilo que somente a resposta à questão poderia proporcionar".[154]

A objeção decorria da escolha feita por Heidegger de eleger um ente privilegiado, que era o mesmo ente incumbido de questionar e responder a questão. Heidegger afasta esta e outras possíveis objeções formais, apelando para "os caminhos concretos de uma investigação".[155] Para romper os obstáculos lógico-formais, deve-se voltar às coisas elas mesmas.

Este salto metodológico permite a Heidegger olhar a coisa tal como ela se dá em sua aparição. Mais ainda, Heidegger quer investigar sua facticidade e como a compreensão dela se estruturou na cotidianidade. Deste modo, a análise necessita, inclusive, de explicitar os pressupostos do questionamento e deles partir. O círculo vicioso da objeção ganha a caracterização de círculo hermenêutico. Heidegger conclui que, de fato, nos movemos "desde sempre em uma compreensão prévia do ser".

A tarefa seria obstruída por objeções intransponíveis, se pretendesse uma resposta dedutiva, à maneira da metafísica clássica, mas o que se busca na questão do ser e na analítica do ente privilegiado é "uma exposição demonstrativa das fundações". Isto é, busca-se a originariedade das estruturas da questão do ser e do *Dasein*.[156] Demonstrar, desentranhar, visualizar,

153 *Ibid.*, p. 12.

154 *SeT*, vol. 1, p. 33.

155 *Ibid.*, p. 33.

156 *Ibid.*, p. 34.

explicitar, elucidar, trazer à luz, tornar transparente etc., são características da analítica de *Ser e Tempo*. Então, a figura mais adequada para a hermenêutica de Heidegger é a exegese.

A condição prévia da investigação é a compreensão. Compreensão é uma constatação. Heidegger constata que o *Dasein* é um ente privilegiado, porque se constitui previamente pela compreensão. Gadamer afirma que "antes de toda diferenciação da compreensão nas diversas direções do interesse pragmático ou teórico, a compreensão é o modo de ser do *Dasein*", e isso é o que se reconhece em Heidegger como novidade frente à Dilthey e Husserl. E mais, esta é a base de toda hermenêutica de Gadamer. Diz ele: "nosso trabalho tem por objetivo desdobrar este novo aspecto do problema hermenêutico".[157]

Heidegger conserva-se fiel a esta caracterização por todo o *Ser e Tempo*. Ele avança ao longo de *Ser e Tempo* numa marcha de aprofundamento das fundações do ser do *Dasein*. A compreensão alcançada serve de base, nos vários estágios de *Ser e Tempo*, para os saltos seguintes, pois a cada etapa Heidegger percebe as necessidades de aprofundamentos que permitam conduzir a compreensão à originariedade das questões.

Este é o caso na passagem da primeira para a segunda parte. Ele admitiu uma falta essencial na primeira parte. Esta tratou apenas dos modos ser-junto-a e ser-com, ficando fora o ser-próprio. Mas como chegar à sua caracterização originária? Ela teria de dar conta do ter de ser e do ser-próprio estabelecidos na caracterização da existência no § 9 de *Ser e Tempo*, e mais extensamente, em *O conceito de tempo*, p. 17-21. Neste ponto de transição, Heidegger faz uma parada metodológica para subsumir, no conceito de situação hermenêutica, o conceito de círculo hermenêutico, referido no início da obra.

Há uma falta essencial na situação hermenêutica, subjacente na Parte I de *Ser e Tempo*, que exige agora sua inserção: a falta é a morte. Ela é o ponto decisivo nos interlúdios metodológicos dos §§ 45, 46 e 63. Ela é o catalisador e a juntura que permite a Heidegger trazer o *Dasein* em sua totalidade a uma condição hermenêutica originária e desembaraçante. Diz Heidegger: "uma interpretação ontológica *originária*, no entanto, não exige somente uma situação hermenêutica segura e ajustada aos fenômenos,

157 GADAMER, *Verdad y Metodo*, p. 325.

mas deve assegurar-se, explicitamente, de ter levado *todo* o ente tematizado (*Dasein*) à sua posição prévia".[158]

O objetivo de Heidegger é trazer o poder-ser-todo próprio à posição prévia, como já fez com os outros dois modos fundamentais do *Dasein*: o ser junto a e o ser-com, que culminou com a *Sorge*. A falta essencial da analítica se deve à não tematização originária do poder-ser-próprio.

Ocorre que o poder-ser do *Dasein* só se explicita com a tematização da morte. O poder-ser é compreendido de modo próprio pela mediação do nada, do não poder-ser, ou melhor, do não poder-ser a partir de si mesmo. Ele é compreendido, não por sua possibilidade, já explicitada na multiplicidade dos modos de ser reunidos na *Sorge*, mas pela sua impossibilidade imposta pela morte. A *Sorge* é conduzida *in totum* ao seu fim e impossibilidade. A morte interdita o projeto possível do *Dasein*, interdita sua abertura existenciária, interdita sua possibilidade.

É a morte, então, que deve ser tematizada, para que o projeto *Ser e Tempo* se desentranhe. A previedade da *Sorge* deve agora incluir em sua estrutura este elemento. Diz Heidegger: "enquanto não se incorporar a estrutura existencial do poder-ser próprio à ideia de existência, a visão prévia, orientadora de uma interpretação *existencial*, ressentir-se-á de originariedade".[159]

A Parte II de *Ser e Tempo* ocupa-se, então, prioritariamente, com esta estrutura existencial do poder-ser-próprio. Como diz Lévinas, na Parte I de *Ser e Tempo* "o *Da* se analisa no cotidiano. Por conseguinte, o estar ali não se mostra em sua apropriação, mas apenas em sua alienação, fugindo de sua tarefa de ser".[160]

É surpreendente ouvir de Heidegger sobre as insuficiências hermenêuticas que ele percebe, admite e retorna em nível mais profundo e abrangente, diria, originário, sem perder o fôlego, numa busca honesta e persistente. Na verdade, há um *logos* que opera na analítica e, parece, quer se mostrar mesmo apesar do autor.

Diríamos que é o fenômeno da *alétheia* em exibição no *Ser e Tempo.* Paul Ricoeur usa uma figura muito feliz para caracterizar este processo:

---

158 *SeT*, vol. 2, p. 10.

159 *Ibid.*, p. 11.

160 **LÉVINAS, Dios,** la muerte y el tiempo, p. 48.

"*Ser e Tempo*, nesse aspecto, representa um imenso canteiro de obras, onde são formados os existenciais que são para o ser-aí o que as categorias são para os outros entes".[161]

Não seria exagerado pensar que Heidegger, em *Ser e Tempo*, nos oferece mais método que conteúdo. O conteúdo positivo de *Ser e Tempo* sequer se aproxima de um caráter doutrinário-filosófico do tipo racionalista, seja cartesiano ou hegeliano. Sua fenomenologia é desconcertante, às vezes avança lançando pontes onde ninguém trafega.

Diante de suas perguntas e questionamentos, ficamos sem saber se ele possuía ou não um plano prévio, à maneira do arquiteto, com as etapas todas definidas e os cálculos todos previstos, ou se cava aqui e acolá procurando erguer colunas, em terreno não terraplanado e só no meio da obra ocorre-lhe o *insight* arquitetônico (*Sorge*), para decidir depois que o esforço não poderá ser concluído satisfatoriamente.

Heidegger precisa construir um caminho para o Ser em geral. Seu ponto de partida só pode ser o si mesmo. Mas, quanto mais se esforça para atingir o ser em geral, mais se afunda no ser particular. Então, percebe que o ser do *Dasein* deve ser conduzido de modo radical até o ponto originário de onde recebe sua apodicticidade. Ali o *Dasein* alcança seu ponto máximo de elucidação e autocompreensão. Neste ponto descobre que todo o esforço que o levou à exaustão não ofereceu uma base de lançamento segura para o Ser em geral. Nada mais resta que assegurar-se de suas aquisições e continuar sua *Holzwege*, trilhas incertas.[162]

Heidegger termina a Parte II de *Ser e Tempo* dizendo: "o *combate* em torno da interpretação do ser não se pode dar por terminado. Por fim, esse combate não pode ser desencadeado 'com um estalar de dedos', mas exige uma mobilização. Exclusivamente para isso é que a presente investigação está a *caminho*. Onde ela está?".[163] *Ser e Tempo* é um desafio à mobilização. Heidegger abre caminhos e consegue construir um alicerce filosófico, ou melhor, consegue realizar escavações e desconstruir os grandes sistemas metafísicos, de Platão a Hegel, que atraem a atenção do mundo filosófico, deixando a certeza de que a tarefa do pensamento mal começou.

---

161 RICOEUR, *Tempo e narrativa,* t. III, p. 109.

162 Tradução sugerida por APEL, karl-Otto, *Transformação da filosofia I,* p. 10.

163 *SeT*, vol. 2, p. 251.

Dentro da confessa interrupção (fracasso) da construção de uma ontologia geral, Heidegger conseguiu, e creio se deu por satisfeito, realizar uma tarefa de gigante nas duas partes concluídas. Não nos iludamos com a ideia de que a morte pode levar o *Dasein* ao Ser.

A morte será vista como o ponto de viragem da obra, porque realiza a inserção do modo próprio de ser na estrutura geral da *Sorge* e coloca o *Dasein* nos trilhos da autenticidade; mas a questão do ser em geral não ganha vantagem com isso.

Se a morte pode levar o *Dasein* à autenticidade, esta passagem já é a chegada ao encontro do Ser? O encontro do *Dasein* com seu poder-ser próprio, com o si mesmo autêntico seria o desembarque para o Ser? Heidegger não confunde nem identifica o ser em geral com o ser do *Dasein*, ou com o tempo.

Ele mantém o Ser em geral como meta, o *Dasein* como o meio e o tempo como condição de possibilidade/horizonte. Às vezes, Ser-*Dasein*-Tempo são ditos coincidentes em Heidegger, mas é preciso uma violência hermenêutica para demonstrar a redução de um ao outro. Não é este nosso problema. *Ser e Tempo* não é uma investigação linear, progressiva que faz a passagem do ente ao ser, sem saltos ou rupturas. Pelo contrário, é um caminhar reticente em direção à incompletude; caminha em saltos do ente simplesmente dado para o *Dasein*, da antropologia para a existência, da *Sorge* para a morte, da morte para a temporalidade, da temporalidade para o problema do Ser.[164]

Estamos interessados nestas tomadas de consciência que o texto apresenta e que, entendemos, são responsáveis pela construção da obra e lhe dão sua coerência interna. A morte tem um papel determinante nestas arrancadas metodológicas. Como nos importa mostrar que a morte é determinante na passagem da Parte I para a II de *Ser e Tempo*, pelas razões já apontadas, cabe perguntar: de que ponto de vista a morte interessa a Heidegger? As duas partes poderiam ser identificadas por dois binômios: *Dasein*-mundo e *Dasein*-tempo.

A morte não é, para Heidegger, uma relação *Dasein*-mundo, mas uma relação *Dasein*-Tempo. Fazemos esta observação para marcar nossa hipótese de que a morte é divisora de águas em *Ser e Tempo* e opera no interior de uma relação cujo centro é a consciência.

164 BLANC, O fundamento em Heidegger, p. 40.

A morte não interessa a Heidegger como fato biológico, ou como necrologia, tragédia do cotidiano, morte dos outros, mas somente como minha morte. O ponto de vista da ciência não contribui para o seu interesse; a prevenção e diminuição da taxa de mortalidade, as doenças terminais etc. não ajudam a esclarecer o problema da falta essencial.

A morte que Heidegger procura tematizar não é aquela que acomete o *Dasein* desde fora, mero acidente acrescentado à existência. A morte em si não lhe interessa como interessou a outros filósofos. A morte como um ente sobrenatural, que realiza algo como matar, como se o morrer fosse causado pela Morte, não tem qualquer significado para Heidegger. O morrer como finitude, como a inevitabilidade é o que lhe interessa. O fim é a morte.

O morrer é a consciência que se tem do fim e da morte. Um é o morrer do *Dasein* e outro é o morrer dos entes. A morte do *Dasein* não é algo que o atinge de fora. Ele não morre porque a morte o escolheu e chegou a sua hora. Ele morre porque a morte é sua finitude fundamental. O *Dasein* é ser-para-a-morte.

O acidente fatal, a doença terminal, a velhice etc., não operam a morte do *Dasein* no sentido existencial. O *Dasein* morre, não por uma causalidade inevitável, mas por uma contingência insuperável: a finitude e a temporalidade. O tempo é a morte e a temporalidade é o morrer. O horizonte do *Dasein* é a morte. O máximo do *Dasein* é o fim de si mesmo. O que lhe dá vantagem sobre a morte é a antecipação de seu fim.

Sua vantagem é a descoberta de seu ser próprio e de seu poder ser próprio, quando ele reúne a totalidade de seu ser na antecipação do seu fim. Aqui desvela a única possibilidade de sua autenticidade e virada para assumir o seu poder ser próprio, recuperando suas forças próprias na afirmação do eu sou, não apesar de, ou contra a, ou para a, mas porque a totalidade de mim mesmo está dada a mim como possibilidade.

Heidegger opera a solução da falta essencial da analítica empreendendo uma ontologia da morte, pela qual pretende chegar a caracterizar a totalização do *Dasein*. Expondo o *Dasein* em seu ser-lançado-para-a-morte, Heidegger atinge a fundo o propósito de mostrar que o *Dasein* está diante do imperativo ter de ser a partir de seu poder-ser-próprio.

O *Dasein* lançado reúne suas possibilidades numa decisão originária de se compreender e de assumir seu poder-ser-próprio sem contar com

outros poderes alheios. O poder-ser é único e próprio. De modo autêntico, ninguém pode ser o poder-ser de outrem.

Como se mostrou em relação ao *Conceito de tempo*, de que não era possível para a filosofia compreender o tempo a partir da eternidade, mas o tempo devia dar conta de si a partir de si mesmo, agora o mesmo se dá com o *Dasein*, que não se define nem se compreende originariamente a partir de Deus ou de outro *Dasein,* mas única e exclusivamente a partir de seu ter de ser e de si mesmo, pois o ente que está em jogo sou eu mesmo e não outro.[165] "O *Dasein* existe, cada vez em função de si mesmo".[166]

O ter de ser e o ser sempre meu é a grande descoberta de Heidegger. Se pensarmos nas possibilidades fascinantes da cibernética e sua capacidade de armazenar informações e operar cálculos, capacidade que excede a do homem e até o torna dispensável como ente do *labor* e do trabalho, como admite Hannah Arendt;[167] ou se admitimos um deus onisciente, onipresente e onipotente que abrange tudo e todos, podendo explicar tudo; enfim, pode-se pensar qualquer coisa, que seja infinitamente mais que o homem, e isso não satisfaria as exigências de caracterização do sentido da existência humana que Heidegger quer dar, pois isso não sou eu, nem está na condição de existencial, de ter de ser e ser sempre meu.

Nada que não for próprio e não estiver no jogo existencial pode substituir a caracterização postulada por Heidegger. E mais, o ser-para-a-morte, deste ente que sou eu, é o único modo de ser que cumpre as exigências da caracterização heideggeriana.

A ontologia da morte revela uma estrutura existencial própria que subjaz a *Ser e Tempo*. Diz Heidegger que "no centro dessas considerações, acha-se a caracterização ontológica do ser-para-o-fim em sentido próprio do *Dasein* e a conquista de um conceito existencial da morte".[168]

A princípio, Heidegger defronta-se com a dificuldade aparentemente intransponível da *Sorge*, como a impossível totalização do *Dasein*, devido ao caráter de seu sendo. A *Sorge* se dá no sendo do *Dasein* e a cada vez. A *Sorge* é a totalidade estrutural dos modos de ser do *Dasein*, mas esta totalidade é abertura originária para o ser-no-mundo, e por isso mesmo

165 HEIDEGGER, *O conceito de tempo,* p. 9; *SeT*, vol. 1, p. 77, 78.

166 *SeT*, vol. 2, p. 15.

167 ARENDT, *A condição humana*, p. 335.

168 *SeT*, vol. 2, p. 17.

não é possível falar em conclusão, totalização, completude, ser-todo, pois, enquanto é em seu sendo, há algo sempre pendente e passível de realização ainda.

Diz Heidegger: "no *Dasein* há sempre algo pendente".[169] A morte do indivíduo, seu fim, significa o "aniquilar seu ser", e se nele não há mais *Dasein*, então a ideia do ser-todo lhe escapou e nada mais significa. Heidegger identifica, então, uma incompatibilidade entre poder-ser e ser-todo, inerente à própria caracterização anterior da *Sorge*. O projeto de *Ser e Tempo* fica interditado exatamente por se achar perante o paradoxo da impossibilidade conceitual de trazer para a posição prévia constitutiva da *Sorge*, para a totalidade estrutural, a totalização ou ser-todo da existência do *Dasein*.

Seria isto uma "imperfeição da *faculdade de conhecer*?". Heidegger responde que não. "O impedimento encontra-se no *ser* desse ente".[170] O ente que somos, em seu sendo, olha o impedimento por uma perspectiva existenciária do tempo linear e não de um ponto de vista ontológico. Quem vê a inconclusão da ótica do tempo pendente, do tempo que resta para viver, ou à maneira dos biólogos, simplesmente aprisiona o ser-todo do *Dasein* numa cadeia sequencial de horas e minutos a contar do agora que de fato impede a abordagem que o tema exige para ser compreendido ontologicamente.

O futuro é sempre o absoluto rival da totalização. Por isso Heidegger vai confrontar, na ontologia da morte, um conjunto de temas concorrentes que darão a estrutura existencial da morte, tais como: poder-ser, ser-todo, tempo, temporalidade, antecipação etc. Todo cuidado metodológico aqui é pouco, e daí as distinções meticulosas de Heidegger, pois morte é um tema existenciário-existencial por excelência, diria privilegiado, tal como *Dasein* o é em relação à questão do ser.

Assim como o *Dasein* é um ente privilegiado na questão do ser, pois é um conceito que se constitui no limiar ôntico-ontológico, também a morte é o modo-de-ser privilegiado na questão da analítica do *Dasein* e da *Sorge*. A morte dá acesso ao poder-ser-todo e ao tempo originário. Esse acesso é fundamental na compreensão que o *Dasein* poderá ter de si e da questão do Ser.

---

169 *Ibid.*, p. 16.

170 *Ibid.*, p. 16.

A colocação da morte nesta perspectiva dará a Heidegger uma abertura metodológica para responder apropriadamente à pergunta: "Esgotaram-se, de fato, todas as possibilidades de tornar-se o *Dasein* acessível em sua totalidade?".[171] A resposta ocupa uma demorada argumentação, onde se caracteriza a morte em sua estrutura existencial apropriada ao *Dasein*, de modo a conquistar um conceito revolucionário na analítica, que é o de antecipação da morte.

Isto coloca Heidegger de frente com a questão da consciência e o perigo que isto representa de uma nova interdição do projeto de ontologia fundamental. O perigo reside na vizinhança entre antecipação e decisão, que pode lançar a consciência nos braços da psicologia ou no projeto de redução eidética de Husserl.

Heidegger então se coloca a questão: "não será que a tentativa de forçar a união entre de-cisão e antecipação não leva a uma construção insuportável, de todo não fenomenológico, que nem é capaz de reivindicar o caráter de um projeto ontológico com base fenomenal?".[172] Esta questão lança Heidegger em outra parada metodológica, que culmina no § 63, onde será a ontologia da morte que abrirá novamente uma saída aprofundante e originária, qual seja, "a temporalidade como sentido ontológico da *Sorge*".[173]

O conceito de temporalidade guia a analítica daqui até o fim da obra. Diz Heidegger: "*A unidade originária da estrutura da Sorge reside na temporalidade*".[174] Deste modo, o nexo estrutural morte, antecipação, de-cisão produz a conquista do sentido originário da *Sorge* e dá um novo fôlego à analítica. A solução para a falta essencial é resumida, então, por Heidegger na afirmação: "A *Sorge* é ser-para-a-morte".

A decisão antecipadora foi determinada como ser-próprio para a possibilidade característica da absoluta impossibilidade do *Dasein*. Nesse ser-para-o-fim, o *Dasein* existe total e propriamente, como o ente que pode ser 'lançado na morte'. Ele *existe finitamente*".[175] Todo o ser do *Dasein* é trazido, assim, à posição prévia que a investigação requeria. O trabalho, e até a violência conceitual que a inserção da morte representa na conquista do

171 *Ibid.*, p. 16.

172 *Ibid.*, p. 93.

173 *Ibid.*, p. 117.

174 *Ibid.*, p. 121.

175 *Ibid.*, p. 124.

ser todo e próprio do *Dasein*, "transforma-se em de-monstração concreta da tese, de início apenas mencionada: *do ponto de vista ontológico, o ente que nós mesmos somos é o mais distante*", diz Heidegger.[176]

A tarefa de Heidegger, então, é agora conquistar esta distância do *Dasein* com relação ao si mesmo autêntico. Esta distância é o grande problema, pois implica a negação da tese tradicional de que o si mesmo é o mais próximo do homem. Descartes mesmo consagrou a tese do "penso, logo sou", pela qual o ser e o pensar se pertencem na estrutura do *cogito*.

As distâncias, para Descartes, se estendiam na progressão: eu (*cogito*), corpo, mundo. Não havia distância qualitativa entre o pensar e o ser do *cogito*. A dúvida metódica que caracterizava a unidade cartesiana entre *cogito* e *sum* era, por sua vez, a certeza de sua existência.

Esta mediaticidade exposta por Descartes é falha, porque está apoiada numa doutrina de verdade equivocada ontologicamente. A verdade cartesiana é proposicional e representacional. Por isso sua garantia se baseia na ideia de um Deus que assegura a validade universal da verdade.

A imediaticidade *cogito-sum* não podia garantir a possibilidade da certeza *cogito*-mundo. O gênio maligno poderia brincar com o *cogito* no jogo das representações e fazê-lo enganar-se sempre. Contudo, Descartes não explora uma fundação autêntica e própria, e apela para o reino das ideias claras e distintas, cujo fundamento é Deus. O poder- ser do *cogito* está fora dele. Deus outorga as condições de possibilidade do *cogito* manter ideias claras e distintas, apesar da mutabilidade da *res extensa*. Essas ideias claras permitem a construção da ciência.

Desse modo, o homem pode operar com segurança na manipulação de seu próprio corpo e da realidade exterior. A coisa digna do *cogito* são as ideias claras e distintas. Seu resultado direto é: só posso conhecer de fato aquilo que produzo. Esta tese é uma analogia direta da ideia de um Deus criador. Deus conhece tudo porque criou tudo.

O mundo moderno expõe isto na tecnologia que comanda a vida cotidiana. Houve, pois, um desvio, uma fuga do ser-próprio da existência para o ser da coisa. A função do *cogito* é conceber ideias claras e distintas sobre as coisas. Ao *cogito* corresponde o mundo pensado. Ele se esquece do seu si mesmo próprio, de sua existência. Heidegger diz: "Descartes, a

---

176 *Ibid.*, p. 103.

quem se atribui a descoberta do *cogito sum*, como ponto de partida básico do questionamento filosófico moderno, só investiga o *cogitare* do ego dento de certos limites. Deixa totalmente indiscutido o *sum*". Por isso mesmo, "a analítica coloca a questão ontológica a respeito do ser do *sum*".[177]

Heidegger identifica, então, este desvio na metafísica ocidental, e por isso afirma que "*o ente que nós mesmos somos é o mais distante*". Para romper a distância ontológica entre o *Dasein* e seu si mesmo, é preciso retirar as máscaras da cotidianidade que encobrem o estado mediano de sua existência. Diz Heidegger: "o ser de-cadente junto às ocupações imediatas do 'mundo' guia a interpretação cotidiana do *Dasein* e encobre onticamente o ser próprio do *Dasein*".[178]

O *Dasein,* então, deve ser aberto, deve sofrer uma violência conceitual pela qual ele deverá admitir ou confessar sua cumplicidade nesta interpretação de seu ser, pelo quem impessoal do cotidiano. A interpretação ontológica exige a conquista do ser do *Dasein* "*contra sua tendência própria de encobrimento*". E mais, "é por isto que, para as pretensões de autossuficiência e evidência tranquila, inerentes à interpretação cotidiana, a análise existencial guarda sempre um caráter de *violência*".[179]

Há, de fato, um clima de "denúncia profética" envolvendo a analítica neste ponto, mais acentuada. O *Dasein* é denunciado por aquilo que faz e pelo que não faz, ou seja, por sua cumplicidade com a interpretação do cotidiano e por sua negação e omissão do poder-ser-próprio. O existencial mais gritante e mais recoberto é a angústia. A angústia é, para o *Dasein,* o que a dor é para o corpo. Lutamos para não sofrê-la e para que ela não se manifeste. Tomamos sempre um analgésico contra ela. A interpretação do cotidiano é o analgésico contra a angústia. Diz Heidegger que "a pretensão do impessoal de nutrir e dirigir toda 'vida' autêntica *tranquiliza* o *Dasein,* assegurando que tudo 'está em ordem' e que todas as portas estão abertas".[180] A interpretação do impessoal é um tranquilizante.

A angústia aparece, em *Ser e Tempo*, como a abertura privilegiada do *Dasein*. *Sorge* é abertura em sua estrutura total. A angústia aparece na conjuntura de análise da *Sorge* como a abertura privilegiada, o que significa

177 *SeT*, vol. 1, p. 82.

178 *SeT*, vol. 2, p. 104.

179 *Ibid.*, p. 104.

180 *SeT*, vol. 1, p. 239.

que ela é o segredo para a compreensão originária da *Sorge*. A angústia é a profundidade da *Sorge*. Se se consegue um conceito adequado ontologicamente da angústia, então estará constituído o primeiro plano que levará à viragem na ontologia do *Dasein*, pela sequencia de nexos: angústia-morte-decisão antecipadora-temporalidade.

A angústia como conceito ontológico não deve ficar refém dos seus aspectos psicologizantes ou instintivos. Ela não é um instinto biológico de sobrevivência. Ela não é uma afecção defensiva, mas, pelo contrário, uma disposição projetiva que abre a *Sorge* como estrutura do *Dasein*. A *Sorge* não se abre defensivamente, mas lançando-se para as sua possibilidades. Diz Heidegger: "O angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo".[181]

O solo prévio no movimento de *Ser e Tempo* que leva ao conceito de angústia é o conceito de disposição (*Befindlichkeit*). O *Befinden* significa achar-se, sentir-se. *Befindlich* significa situado em. Esta indicação de Heidegger desentranha algo anterior a qualquer doutrina empirista ou psicológica da sensação. Para afastar as dúvidas, Heidegger consagra o termo *Befindlichkeit* que diz a disposição primária, ontológica, na qual o *Dasein* se compreende e vai classifica-la como "enigma inexorável".[182] A disposição é interpretada cotidianamente pela *Stimmung* ou o estado de humor, ou estado de espírito, ou afecção, em que cada vez o *Dasein* se acha.

As expressões vernáculas de disposição, indisposição, predisposição, humor, mau-humorado, bem-humorado, taciturno, jovial, sério, amargurado etc. são expressões ônticas da *Stimmung*, ou seja, são aberturas para o mundo originárias. A *Befindlichkeit* é constitutiva do *Dasein,* ou melhor, do prefixo *Da* de *Dasein*. O *Da* tem sua constituição existencial, que se compõe de *Befindlichkeit* (disposição) e *Verstehen* (compreensão).

Como constitutivos da estrutura prévia, eles não se subordinam um ao outro, mas se alimentam. São mútuos originariamente. Isto, entre outras coisas, significa que nunca há "o grau zero" de nenhum dos dois.[183] Não há um *a priori* puro ou uma tábula rasa. Somos, desde sempre, um ente que

---

181 *Ibid.*, p. 251.

182 *Ibid.*, p. 188, 190.

183 GREICH, Ontologie et temporalité, p. 187.

compreende, ou seja, há sempre um nexo entre compreensão e situação (disposição). A situação está sempre como constituinte do *Dasein*.

Da *Befindlichkeit* é que chegaremos à angústia como abertura privilegiada da *Sorge*. Esta procedência da angústia da matriz gêmea da compreensão ajuda a entendermos o que Heidegger diz quando quer levar o *Dasein* todo ao seu prévio. Significa levar o Dasein a um nexo privilegiado (*Befindlichkeit/Verstehen*).

A angústia registra a estranheza e a distância ontológica recoberta pelo cotidiano e pela compreensão do impessoal. Na angústia reside, então, a possibilidade de desentranhamento, da compreensão prévia sublimada, da antecipação da morte. Aqui está a possibilidade da decisão-antecipadora, que, de um lado, é *Befindlichkeit* e, de outro, *Verstehen,* que dá ao *Dasein* a descoberta de seu ser todo próprio como compreensão prévia, como antecipação e autocompreensão. A angústia responde à pergunta de Heidegger por uma abertura privilegiada que desentranharia o nexo originário de uma disposição compreensiva (*Befindlichkeit/Verstehen*). "Existiria, pois, uma disposição compreensiva no Dasein em que ele estaria aberto para si mesmo de modo privilegiado?".[184]

De fato, pela *Sorge* enquanto o sendo do *Dasein*, temos uma incompletude radical. Ainda mais se interpretarmos o tempo ao modo vulgar, como pendente, o ainda não, o "preciso de tempo", "dê-me mais tempo", "ainda não é hora" etc. O tempo assim não se totaliza jamais. Mas se o tempo é originário e o sendo é antecipação, como o passar, então a totalização estará na de-cisão antecipadora que constitui o já do *Da* e o sei do *sein* que se dão na afirmação e re-conhecimento do *Dasein* de si como poder-ser-próprio.

Isto não oferece qualquer forma de domínio do *Dasein* sobre seu destino, como se fosse o caso do *Dasein* ser o Senhor da História. O senhorio do *Dasein* não está jamais presente nas intenções do *Ser e Tempo*, com o conceito de decisão e antecipação. Aliás, Heidegger critica, em *A questão da técnica,* esta prepotência e arrogância do homem total e da figura do "dominador da terra".[185]

O poder-ser nada tem a ver com o poder temporal, ou com o Gênesis e seu "dominar o mundo", ou com a vontade de poder. Heidegger faz um

---

184 *SeT*, vol. 1, p. 245.

185 HEIDEGGER, *A questão da técnica*, p. 79.

chamado à autenticidade e nada mais. Isto significa um re-conhecimento de sua absoluta responsabilidade pelo si mesmo e poder-ser próprio, enquanto *Dasein* que é ser-no-mundo. Ser-no-mundo contempla ser-junto-a, ser-com e ser-próprio, e sobretudo ser-para-a-morte. Heidegger quer tornar a tese da finitude uma fonte de mudança da essência do homem e não uma decantada tragédia.

Ao contrário do que querem ver em Heidegger, ele não é um trágico. É isto o que Tarcísio M. Padilha atribui a Heidegger, em sua intervenção de 1954, no Congresso Internacional de filosofia, quando analisou o tema: *O existencialismo de Heidegger em face da morte*. Padilha faz uma citação de Fritz J. von Rintelen, quando este considera a filosofia contemporânea dominada pela mística da morte. Padilha cita ainda J. Maritain dizendo:

> "O aniquilamento do ser no vazio de uma existência sem termo é, pois, o balanço trágico de uma filosofia desnorteada. Alguns espíritos menos amadurecidos parecem atraídos pelo trágico, nele acreditando sempre encontrar o caminho mais indicado para penetrar no cerne da realidade. A verdade, porém, é que nada é mais fácil para a filosofia do que ser trágica, basta que se abandone ao seu peso humano".[186]

Esta vinculação da filosofia de Heidegger com o trágico deve ser rejeitada. A morte, em Heidegger, não está colorida pelo trágico e nem lhe interessa enquanto fatalidade. O trágico é uma categoria importante na filosofia, mas não foi ontologizada por Heidegger. A morte na tragédia é secundária e o conflito predominante é o destino, o oráculo sobre a impotência da liberdade, do poder ser si mesmo do homem.

A morte para Édipo não purga o mal ocorrido, ela seria uma nova tragédia pois deixaria o mal sem sofrimento e castigo então ele se mutila se condena a viver em sofrimento e vergonha. A resposta de Édipo ao oráculo é autoexpiação. Não é este tipo de existência que Heidegger espera com o problema da morte e sim a determinabilidade do Dasein em se autodeterminar e lançar-se no projeto do poder-ser-todo.

---

186 PADILHA, O existencialismo de Heidegger em face da morte, Anais, vol. I, p. 239-244.

Parece-me, contudo, que Heidegger ontologiza sim aspectos do mito da tragédia como a decisão não requerida pelo oráculo de Édipo decidir-se pela autoexpiação. Entretanto autoexpiação como mutilação ou mesmo o suicídio não foi jamais a posição de Heidegger e sim a autodeterminação para a vida por via negativa sim colocando o ser-para-a-morte como ponto de virada radical de afirmação da liberdade e do viver, do exercício da resistência contra a anulação do humano, contra a dominação da técnica e da metafísica determinista.

A morte não está no interior da tragédia, nem no interior de uma visão de mundo. A Heidegger interessa a morte como a finitude que não pode ser pulada por uma interpretação mediana da existência ou dissolvida numa visão trágica da vida.

A analítica, a despeito de parecer trágica, pela condição do estar-lançado, pelo temor, a angústia, a morte, não encerra sua trilha numa interpretação decadente, trágica, mas aprofunda e desentranha outro nível de elucidação, que é completamente originária e desconcertante em relação às explicações cotidianas.

Devemos, então, mostrar como a viragem de *Ser e Tempo* retira suas forças deste final aparentemente trágico e coloca o *Dasein* numa posição insuspeita até então: a posição de decisão-antecipadora e o poder-ser-todo--próprio. O 'peso humano' de J. Maritain é, para Heidegger, o gesto digno da filosofia de compreender o homem a partir de si mesmo e de resgatar seu poder-ser-próprio, é a essência de sua liberdade.

O movimento de *Ser e Tempo* que dá acesso à morte como conceito ontológico segue o desdobramento da disposição, mas não pelo viés que, do temor-angústia, se projeta para o trágico. Essa constituição gêmea da compreensão oferece um substrato privilegiado que perpassa a virada de *Ser e Tempo*, iniciando com o modo do temor, e após introduzir "a questão da totalidade originária do todo estrutural do *Dasein*", § 39, retorna pelo conceito de angústia, no § 40, e daí só volta a ele na Parte II, com a emergência do ser-para-a-morte. A angústia aqui é a disposição fundamental (*Grundbefindlichkeit*), a abertura privilegiada.[187]

Na Parte II, ao tratar da essência da morte, Heidegger relaciona angústia e morte, disposição e compreensão, dizendo: "a disposição

---

187 *SeT*, vol. 1, p. 247.

fundamental da angústia (*Grundbefindlichkeit*) pertence à compreensão de si mesmo (*Sichverstehen*), própria do *Dasein*. O ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia".[188] A tese de Heidegger é de que "toda compreensão se dá numa disposição",[189] "*todo compreender é um encontrar-se*", diz a tradução de José Gaos.[190] Numa tradução mais livre, poder-se-ia dizer: "Todo compreender é estar situado em" (*Alles Verstehen ist befindliches*). A angústia é o modo privilegiado da disposição (*Befindlichkeit*).[191]

O temor abre a disposição existenciariamente ao nada, ao mundo enquanto tal, ao não poder-ser, e a angústia abre existencialmente o *Dasein* à morte ou, ao poder-ser-próprio. Isto porque o temor lida com a ameaça do ser junto-a e ser-com do *Dasein*, enquanto a angústia revela o imperativo existencial do ter de ser e do ser sempre meu; ou a angústia revela o ter de ser próprio, onde o *Dasein* é sempre possibilidade.[192]

O temor vem sempre de "um ente intramundano", diz Heidegger, enquanto "aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal".[193] O temor está para o ente intramundano em sua proximidade do *Dasein*, assim como a angústia está para a proximidade do *Dasein* para consigo mesmo. Por isso a angústia é um tipo ontológico de temor, na medida em que o *Dasein* foge de si, quando se coloca a si mesmo como poder-ser-próprio, como possibilidade.

O *Dasein* é para si mesmo o temível, porque o ser próprio torna-se uma ameaça. "Na de-cadência o *Dasein* se desvia de si mesmo. O que ameaça é um ente que tem o modo de ser de um ente que se retira, ou seja, é o próprio *Dasein*".[194]

A relação mais pertinente que Heidegger faz entre temor e angústia está na seguinte afirmação sua: "temor é angústia imprópria, entregue à de-cadência do 'mundo' e, como tal, angústia nela mesma velada".[195] Fe-

---

188 *SeT*, vol. 2, p. 50.

189 *Ibid.,* p. 50.

190 HEIDEGGER, *El ser e el tiempo*, trad. José Gaos, p. 289.

191 *SeT*, vol. 1, p. 249.

192 *Ibid.,* p. 78.

193 *Ibid.,* p. 249.

194 *Ibid.*, p. 249.

195 *Ibid.,* p. 254.

chando, de certa forma a exposição sobre o temor e a angústia, Heidegger afirma que "o ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia".[196]

Uma angústia que se angustia pelo "mundo enquanto tal", na verdade se angustia com o ser-no-mundo.[197] É o sentido do ser do *Dasein* que está em jogo na angústia. Por isso a morte é donde se retira o sentido originário da angústia e do *Dasein*, tanto quanto na decisão antecipadora obtém-se o ser-todo e, originariamente, o poder-ser-próprio.

Desse modo, o *Dasein* está autenticamente posto como pura possibilidade em seu poder-ser-próprio. A angústia é a abertura privilegiada do ser-no-mundo para o seu poder-ser-próprio. A angústia e a morte constituem o modo de ser originário do prévio do *Dasein*. A disposição e a compreensão contraem-se no encontro originário onde o *Dasein* é pura possibilitação de si mesmo a partir de sua decisão sobre o poder-ser-próprio.

O mundo não pode mais oferecer nada, pois ele é o nada com que a angústia se angustia. Diz Heidegger: "o nada, ou seja, o mundo como tal, se apresenta como aquilo com que a angústia se angustia, isso significa que a angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo".[198] E mais, seguindo este mesmo caminho, Heidegger diz: "Na angústia, o *Dasein* se dispõe frente ao nada da possível impossibilidade de sua existência".[199]

O *Dasein* é essencialmente angústia porque ser-no-mundo, mundo que antes era a fonte de significado, para o materialismo, ou porque o ente transcendente total, fonte de significado para o idealismo, desentranharam-se como nada; por isso o poder-ser-próprio não está nele ou nos entes intramundanos.

Compreender o ser a partir do ente privilegiado, o *Dasein*, exigiu que se tratasse de ouvir como fonte de sentido do ser, o próprio ente privilegiado, isto é, exigiu que o *Dasein* desentranhasse a si mesmo em seu poder-ser-próprio e não em seu costumeiro ser impessoal que sempre atribui a fonte de sentido do *Dasein* a outro quem, que retira do *Dasein* mesmo a responsabilidade pelo seu poder-ser. Ora o ser-todo e a necessidade de conduzir o *Dasein* todo ao seu prévio indicou que isto só pode ser alcançado no modo ser-próprio. A *Sorge* se constitui de ser junta a, ser com e o ser-próprio.

196 *SeT*, vol. 2, p. 50.

197 *SeT*, vol. 1, p. 251.

198 *Ibid.*, p. 251.

199 *Ibid.*, p. 50.

Entretanto, a analítica encontrou um *Dasein* entregue ao mundo da cotidianidade, cujo quem era o impessoal e comodamente refugiado e recoberto pela interpretação inautêntica da existência. Diz Heidegger: "O falatório, a curiosidade e a ambiguidade caracterizam o modo em que o *Dasein* realiza, cotidianamente o seu Da, a abertura do ser-no-mundo".[200]

O *Da* ou prévio que é constituído por disposição e compreensão, precisava então de uma recondução para o originário mais radical. Mas como operar isso? Heidegger o faz desentranhando aquele caminho recoberto pelo quem impessoal que sinaliza na disposição como temor e angústia. O temor como o sinal inautêntico e a angústia como o modo autêntico que remete diretamente ao ser próprio do *Dasein*. É por essa remissão autêntica que o *Dasein* é des-coberto como aquele que se retira de seu ser próprio em proveito do ser-impróprio, por causa da angústia.

Como a angústia inautêntica causa pavor, ameaça, ou seja, a interpretação da de-cadência amedronta o *Dasein* com o horror do nada, caso ele se retire de sua dedicação exclusiva ao ente intramundano, então ele foge do nada e da responsabilidade de assumir seu ser-próprio. Este cuidado de si, indesejável, porque o *Dasein* contará exclusivamente com ele e com a possível impossibilidade de sua existência, é entregue aos outros, ao impessoal onde o quem é ninguém.[201]

Heidegger enfrenta, pois, assim a falta essencial que a analítica da Parte I de *Ser e Tempo* indicou e por isso carece de originariedade. Colocar o *Dasein* todo em seu prévio, ou seja, levar à disposição/compreensão, o ser próprio, implicará em levar a *Sorge* à sua previedade autêntica. Isto significa estender a analítica à sua fronteira possível da morte, e esta como antecipação, para obter a totalidade do *Dasein*, conduzida ao prévio da disposição/compreensão, e esta constituição prévia, por sua vez, à região originária da temporalidade.

As portas que foram se abrindo fenomenologicamente foram o temor, a angústia, a morte e a decisão antecipadora, que retiraram o *Dasein* do sono cotidiano e o colocaram frente a frente com seu poder-ser próprio fundado na temporalidade.

A insistência de Heidegger no fenômeno da morte que aparentemente é incompreensível, devido à inacessibilidade da experiência ôntica

200 *Ibid.*, p. 236.

201 *Ibid.*, p. 180.

da morte, torna-se fecunda e decisiva na medida em que esta experiência é compreendida em sua possibilidade e não apenas em sua realização. "A questão que se coloca é sobre o sentido ontológico da morte de quem morre enquanto possibilidade ontológica de *seu* ser".[202] Na realização do morrer, o *Dasein* não está mais aí, exatamente quando ele seria exigido para descrever sua experiência. "No momento, porém, em que o *Dasein* 'existe', de tal modo que nele nada mais esteja de forma alguma pendente, ele também não-mais-está-presente".[203]

Onticamente, existenciariamente, chega-se a um beco sem saída. Mas isto não interessa aos propósitos de *Ser e Tempo*. A morte como experiência fatídica nada acrescenta à analítica da finitude do *Dasein*. Heidegger diz: "a análise ontológica do ser-para-o-fim não concebe nenhum posicionamento existenciário frente à morte".[204] Este "posicionamento existenciário", ou seja, este ocupar-se com a morte já pressupõe a morte. Ora, é exatamente este pressuposto que se quer elucidar. Onticamente, existenciariamente chega-se a um beco sem saída.

A elucidação ontológica da morte como possibilidade já não é o mesmo que explicação cientifica ou outra qualquer do fenômeno da morte. Heidegger insiste que: "numa ordem metodológica, a análise existencial precede as questões da biologia, psicologia, teodiceia e teologia da morte".[205]

Por outro lado, a possível descrição da morte, como sofrida na primeira pessoa, se fosse possível, não levaria ao objetivo da analítica, porque a pessoa não estaria realizando seu ser todo numa totalização ontológica mediante uma antecipação, mas simplesmente confessando um processo sofrido, numa totalização cronológica e tacitamente admitindo a perda essencial, ou seja, a possibilidade de atingir o ponto de viragem existencial, enquanto *Dasein,* frente à possibilidade da morte, por ter já morrido. Seria um diálogo de mortos, como na parábola evangélica do Rico e Lázaro.[206]

A caracterização da morte que *Ser e Tempo* busca reside no modo próprio de ser do *Dasein*, "ligada a este mundo".[207] Neste modo próprio de

---

202 *SeT*, vol. 2, p. 19.

203 *Ibid.,* p. 16.

204 *Ibid.,* p. 29.

205 *Ibid.,* p. 30.

206 LUCAS, *Evangelho de*, cap. 19, vs. 19-31.

207 *SeT*, vol. 2, p. 29.

ser, "morrer, por sua vez, exprime o modo de ser em que o *Dasein* é para a sua morte".[208] A morte não é algo acidental, mas essencial no *Dasein*. É isso o que quer dizer modo próprio. A morte é singular. "Cada *Dasein* deve, ele mesmo e a cada vez, assumir sua própria morte".[209] Só se morre a própria morte. Mas isto não como último ato do ser vivo, como em Scheler.[210] O significado da morte e a possibilidade de comunicá-lo ficam restritos a quem tem a consciência do morrer.

Se a investigação fica cativa ou dependente de ouvir o morto, para alcançar o significado da morte, então está fadada ao fracasso. Do ponto de vista ôntico, se existe um significado, ele é incomunicável. Por outras palavras, o ser da morte não existe, e se existe um significado, ele seria incomunicável, como na velha aporia de Górgias sobre a verdade do ente;[211] ou então no paradoxo de Pródico e Epicuro, citado por Max Scheler, que diz: "como posso temer a morte? Se eu existo, a morte não existe e se ela existe, eu já não existo".[212]

Por isso sua compreensão não é possível onticamente. Deve-se compreender a morte existencialmente (quanto ao sentido do ser) e não existenciariamente (quanto à experiência da morte). Diz, pois, Heidegger que: "isso obriga a investigação a se conduzir de maneira puramente existencial, ou então se renunciar à compreensão ontológica".[213] Heidegger demonstra a inviabilidade de se compreender a morte e a totalidade do *Dasein* segundo os modos de ser constitutivos da *Sorge* do "ser junto a" e do "ser com".[214]

A morte e a totalização existencial são pertinentes (em sentido próprio) ao modo de ser próprio do *Dasein*. A interpretação ontológica da morte reúne os modos de ser do *Dasein* num ponto de viragem que se denomina antecipação. O *Dasein* é trazido *in totum* à sua previedade e, assim, a falta essencial da Parte I de *Ser e Tempo* é suprimida.

E não só isso, mas o *Dasein* mesmo conquista a liberdade face à morte e a possibilidade de ser cada vez seu si mesmo autêntico, isto é, manter-se

208 *Ibid.*, p. 28.

209 *Ibid.*, p. 20.

210 SCHELER, Morte e sobrevivência, p. 33.

211 **GÓRGIAS,** *Tratado do não-ente*, p. 11.

212 SCHELER, Morte e sobrevivência, p. 31.

213 *SeT*, vol. 2, p. 21.

214 *Ibid.*, p. 47.

em seu poder-ser-próprio e fundar-se em seu passar. A existência adquire o caráter de verbo de transição que está sempre na vigência de sua morte/fim e, por isso, fundada na temporalidade. "O *Dasein* é o tempo", dizia Heidegger em *O conceito de Tempo*.[215]

O tempo não é uma medida de que o *Dasein* dispõe, tal como: ganhar tempo, resta algum tempo, quando o tempo chegar, não tenho tempo, quero um tempo para etc. O *Dasein* mesmo, a existência, é tempo, é temporalidade. Não resta nenhum tempo ao *Dasein*, porque ele é a cada vez sua morte, seu ser-todo.

O *Dasein,* cada vez, é antecipação da morte. Por isso Heidegger afirma que: "deve o *Dasein*, que é cada vez, manter-se em seu antecipar".[216] O que encontra Heidegger, em sua analítica da morte, é a possibilidade da antecipação da morte como a mais privilegiada das possibilidades, porque desentranha o prévio originário onde se dá a totalização decisiva do *Dasein* em seu poder ser-próprio.

Se puder trazer a morte, último fato que tira o *Dasein* de seu ser, que existenciariamente está em maior distância do *Dasein*, para o seio de sua essência e por isso para a proximidade ontológica, diria mesmo, para a anterioridade essencial, à originariedade, então, o *Dasein* recebe a liberdade para se autodeterminar na antecipação, de forma total e própria, sem que nada lhe escape.

Todo *Dasein* e o *Dasein* todo é posto previamente na possibilidade de antecipação da morte. Assim, o ente privilegiado que pergunta pelo ser responderá de modo originário, e em seu todo, pelo sentido do ser do *Dasein*. É a resposta ao sentido de seu ser próprio que lhe consignará a possibilidade de ensaiar uma resposta sobre a questão do ser em geral. Se ele não pode com seu ser todo e próprio, como ousará a resposta sobre o ser em geral?

O horizonte ao qual *Ser e Tempo* vislumbra funda-se na temporalidade. O horizonte do ser é o tempo. A conquista ontológica da morte, por isso, é tão importante para Heidegger. Explicitar o conceito existencial de morte é conquistar sua possibilidade como antecipação, como tempo originário. Colocar o *Dasein* no âmbito da antecipação é mostrar o ser prévio do *Dasein* todo e próprio em sua plena temporalização, em plena passagem,

---

215 HEIDEGGER, *O conceito de tempo,* p. 25, 27.

216 *Ibid.*, p. 27.

em seu movimento pleno de abertura. A *Sorge* como abertura é conduzida à sua previedade. A morte desentranha-se como a abertura do *Dasein* para sua originariedade própria.

Penso que Karl-Otto Apel em seu artigo: É a morte uma condição de possibilidade de significado? (Existencialismo, Platonismo ou Pragmática transcendental de linguagem?)[217], conseguiu com sucesso demonstrar que a tese da finitude de Heidegger representa um marco importante na estruturação da constituição de significados. O próprio Dasein se compreende originariamente e em seu ser todo a partir da morte.

O sentido do Dasein está em sua liberdade para a finitude. O poder--ser-próprio é finito, é ser-para-morte. Mas o Dasein é o único ente a ter o privilégio de saber disso e, segundo Heidegger, de o saber ou compreender por antecipação, ou seja, previamente. A finitude, a morte, é condição prévia para o Dasein compreender-se como o sentido de si mesmo. Sua essência é sua existência; seu sentido próprio é sua possibilidade e autocompreensão como ser-para-a-morte.

Karl-Otto Apel analisa o romance de Simone de Beauvoir, *Todos os homens são mortais,* para concluir que a mortalidade é a condição de possibilidade de responder à questão do sentido da existência. A imortalidade é um embaraço ao sentido da existência. Um imortal jamais poderá compreender a existência de um mortal, pois a existência mesma é pura possibilidade e se dá como uma teimosia em vias de sucumbir. O imortal está fora do jogo de ser cada vez, e sua existência não está em jogo.

A questão do sentido do ser é relevante só para quem se compreende como estando em perigo absoluto. A tese da finitude de Heidegger é, pois, para Karl-Otto Apel, não a resposta para a pergunta sobre qual a significação válida da existência, mas sim a condição de possibilidade de se perguntar pela significação em si. Karl-Otto Apel afirma que "o ser-para-a-morte, isto é, para o não-ser, como possibilidade inelutável de nossa existência, parece ser, sim, uma pressuposição necessária da constituição de todos os conteúdos de significação por nós compreensíveis".[218]

Karl-Otto Apel identifica com precisão a região visada por Heidegger em sua analítica, que é a região da pressuposição. A própria analítica

217 APEL, É a morte uma condição de possibilidade de significado? In: *Finitude e transcendência*, p. 364.

218 *Ibid.*, p. 364.

do *Dasein* não passa de um exame de nossas pressuposições, ou melhor, de nossa metafísica, e pode ser também a busca da constituição de uma nova essência, ou melhor, elabora um quadro de pressuposições originárias pelas quais se tenta elucidar a questão do sentido do ser.

E com razão Karl-Otto Apel reconhece que a tese da finitude de Heidegger é necessária na constituição de significados. Isto, na verdade, é o que Heidegger percebe, ou seja, a finitude e a temporalidade não podiam ficar restritas ao âmbito do ser junto aos entes, ou no ser com os outros que constitui a intramundanidade, mas deviam ser desentranhadas no âmbito do *Dasein* como ser próprio.

Todo ponto de viragem de *Ser e Tempo* resolve-se nesta exigência metodológica de fundar a possibilidade de significação no interior da finitude do ser próprio do *Dasein*. Uma vez que a morte é uma pressuposição, ou seja, um ponto de partida, então toda a estrutura da *Sorge* coloca-se em seu prévio como ser-para-a-morte.

Desse modo, satisfaz-se a condição exigida por Heidegger; "enquanto não se incorporar a estrutura existencial do poder ser próprio à ideia de existência, a visão prévia ressentir-se-á de originariedade".[219] A morte como fim, uma vez trazida à posição prévia, arrasta consigo a totalidade da existência ao ponto decisivo prévio, como antecipação.

Este é o modo do *Dasein*, em seu sendo cada vez; procura manter a abertura autêntica, já que a abertura é essencialmente futuro: "este antecipar nada mais é do que o autêntico e singular futuro do próprio *Dasein*", diz Heidegger.[220]

A morte conduz *Ser e Tempo* a um limiar em que o *Dasein* está originariamente entregue ao seu poder ser próprio, em sua totalidade, no modo da antecipação, pelo qual o *Dasein* lida previamente com seu passar. Segundo *O conceito de tempo,* este passar "traz involuntariamente o *Dasein* para a sua única possibilidade que é dele mesmo, deixa o *Dasein* totalmente entregue a si mesmo".[221]

Esta possibilidade de conquista do *Dasein*, por si mesmo, é que torna exequível a Parte II de *Ser e Tempo*. Esta conquista do si mesmo autêntico é

219 *SeT*, vol. 2, p. 11.

220 HEIDEGGER, *O conceito de tempo*, p. 27.

221 *Ibid.*, p. 25.

a conquista do conceito ontológico da morte. Heidegger pergunta em *O conceito de tempo*: "o que é isto: sempre possuir a própria morte?". Ele responde dizendo que esta conquista "é um antecipar (*Vorlaufen*) do *Dasein* em relação a seu passar (*Vorbei*) enquanto uma possibilidade extrema de si mesmo que se antecipa na consciência e numa completa indeterminação".[222]

Esta inerência da morte ao próprio ser do *Dasein* é expressa por Heidegger na estrutura ontológica da morte desentranhada e caracterizada em cinco expressões: a morte é a possibilidade mais própria, é irremissível (José Gaos traduz por 'irreferente' e Jean Greisch por 'absoluticidade'), é insuperável, é certa e é indeterminada.[223] Esta caracterização do ser para a morte bastaria para formalmente fundamentar o vínculo ontológico entre morte e *Dasein*; mas é preciso conquistar o testemunho próprio do *Dasein*.

Se a antecipação da morte é ontológica, então ela será testemunhada existenciariamente, tal como a angústia se expressava impropriamente no temor pela ameaça existenciária dos entes intramundanos. Assim, Heidegger diz que completada a configuração ontológica da morte, deve-se procurar sua expressão existenciária: "o que se busca é um poder ser próprio do *Dasein* por ele mesmo, testemunhado em sua possibilidade existenciária".[224]

Este testemunho Heidegger encontra na "auto-interpretação cotidiana do *Dasein* conhecida como voz da consciência".[225] Precisamos, agora, então, elucidar a relação morte-consciência-antecipação que vai ocupar o segundo capítulo da Parte II de *Ser e Tempo*.

O tema da consciência, obrigatoriamente, haveria de aflorar neste ponto, porque o *Dasein* não é só uma estrutura formal da existência que se constitui como *Sorge*, mas um eu sou que repousa, mesmo na cotidianidade, sobre a angústia. O *Dasein* que temos a tarefa de analisar é sempre o meu. Heidegger abre o primeiro capítulo da Parte I de *Ser e Tempo* declarando que "o ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos".[226]

A seguir, caracteriza o *Dasein* com duas teses complementares dizendo: "A essência deste ente está em ter de ser" e "o ser, que está em jogo

---

222 *Ibid.*, p. 25.

223 HEIDEGGER, *El ser e el tiempo,* trad. J. Gaos, p. 287 e GREISCH, *Ontologie et Temporalité*, p. 282.

224 *SeT*, vol. 2, p. 52.

225 *Ibid.,* p. 53.

226 *SeT*, vol. 1, p. 77.

no ser deste ente, é sempre meu". Ou em outras palavras: "a essência do *Dasein* é sua existência e o *Dasein* é sempre meu".[227] Estas teses estão mais desenvolvidas em *O conceito de tempo* de 1924, o qual é indicado como base das considerações de *Ser e Tempo* do § 54 em diante.[228]

O conteúdo da viragem de *Ser e Tempo* aqui tematizada tem nestes dois capítulos da Parte II, seu conteúdo mais importante, porque opera a relação morte-consciência-antecipação visando mostrar a relação mais originária entre Ser *e* Tempo que o *Dasein* revela. Já no final da Parte I, Heidegger retoma o conceito de consciência em Kant, para mostrar como a tradição filosófica fez uma "confusão das questões" relativas à consciência e ao mundo. "*Consciência de minha presença* significa para Kant: consciência de meu ser enquanto ser simplesmente dado no sentido de Descartes".[229] Há uma dicotomia consciência-mundo que sempre cobrou uma prova da existência do mundo externo e da existência da alma.

A consciência é, para Heidegger, algo bem distinto daquilo que cotidianamente se conhece como a voz da consciência.[230] A voz aponta para algo que fala ou clama e outro que ouve. Isto implica uma mediação que no modo da decadência é feita pelo quem impessoal. Diz Heidegger que "o *Dasein* perdendo-se na publicidade do impessoal e no seu falatório, ao ouvir o próprio impessoal, não dá ouvidos ao próprio de si mesmo".[231]

O problema é que o clamor que pode quebrar a ditadura do impessoal não logrará qualquer sucesso, se vier por mediação, já que cairá na ambiguidade e na guerra de vozes que o *Dasein* ouve cotidianamente. Além do mais, vindo de fora, seu próprio não será o *Dasein* que sou eu, mas de outra fonte que me enviará seu clamor ao modo do ser-junto-a ou ser-com e não do ser-próprio.

Por outro lado, se vem de dentro como a voz da consciência, ele pode ser considerado como constitutivo do fluxo da consciência e julgado como mera representação ou reflexo do fato da consciência. Parece, pois, vedado qualquer acesso a um testemunho originário que corrobore a possibilidade de uma caracterização ontológica e prévia da consciência e a retire da

---

227 *Ibid.*, p. 77, 78.

228 *SeT*, vol. 2, p. 53, nota 29.

229 *SeT*, vol. 1, p. 269.

230 *SeT*, vol. 2, p. 53.

231 *Ibid.*, p. 56.

categoria de conteúdo reflexivo da alma. A reflexão não é um ato primeiro e originário, mas ato segundo e existenciário. "Tudo isso deveria nos fazer renunciar a esse fenômeno", diz Heidegger.[232]

O que Heidegger vai tentar, então, é uma caracterização do clamor e da consciência, por uma via sem mediação. Tudo que depende de mediação em relação ao *Dasein* não é existencial. O originário é dado previamente. Tudo o que abre o *Dasein* é prévio. Aquilo para o que o *Dasein* se abre é existenciário, exceto a abertura do *Dasein* para seu ser próprio, cuja operação se dá como passagem.

Esta passagem ou o passar tem duas faces: o existencial e o existenciário. O *Dasein* pode escolher o modo próprio ou impróprio de se auto-compreender, e esta escolha fundamental o lança no impessoal ou no si mesmo próprio. O *Dasein*, ao lidar consigo mesmo, ele o faz sem mediação, quando a voz que clama é ele mesmo em seu ser próprio. Para isso acontecer, é preciso romper com o comando do impessoal e interromper as mediações.[233] "A possibilidade desta interrupção reside em ser aclamado (o *Dasein*) sem mediação", diz Heidegger.[234]

A consciência então perde a imagem de um "eu" como núcleo psicológico reflexivo passível de observação científica, o sujeito de atos de reflexão ou eu transcendental, e assume o nível originário de algo prévio constitutivo da abertura da *Sorge*. "A consciência abre pertencendo, pois, ao âmbito dos fenômenos existenciais que constituem o ser do Da como abertura".[235]

A consciência abre o quê? Ela é o clamor do próprio ao *Dasein*, antes alienado na cotidianidade. Ela abre o *Dasein* para o ver a si mesmo como cativo e, assim, recuperar a escolha fundamental, ou melhor, a possibilidade de escolher a escolha. Diz Heidegger: "A passagem do impessoal, ou seja, a modificação existenciária do próprio-impessoal para o ser-si-mesmo em sentido próprio deve-se cumprir como recuperação de uma escolha. Recuperar a escolha significa escolher esta escolha".[236]

A escolha aqui tematizada diz respeito ao fato já várias vezes decantado por Heidegger de que o *Dasein* se encontra, de saída, e na maior parte das ve-

232 *Ibid.*, p. 59.

233 *Ibid.*, p. 56.

234 *Ibid.*, p. 56.

235 *Ibid.*, p. 55.

236 *Ibid.*, p. 53.

zes, entregue ao impessoal, por uma escolha fundamental e prévia. Esta escolha se dá originariamente na abertura do mundo como tal, pelo qual o *Dasein* se lança no reino das ocupações. Aqui se entende o papel do temor, pois devido à ameaça que a abertura representa, ele como que faz o *Dasein* se refugiar no cotidiano, contra o nada que o ente representa, ou melhor, a nadificação que o *Dasein* sofre frente ao mundo que se lhe abre como possibilidade.

Lançado diante das possibilidades, o *Dasein* se apavora e teme sua nadificação, refugiando na fortaleza do cotidiano. O clamor exerce o poder de ultrapassamento que o *Dasein,* no seu esquecimento de si mesmo, não possui. O impessoal é inconsistente diante do clamor. "O impessoal sucumbe", diz Heidegger.[237]

O si mesmo atingido pelo clamor passa a compreender o impessoal na sua insignificância. O que antes era doador pleno de significado ao *Dasein*, é destituído de seu senhorio e império. O si mesmo próprio cai em si. O *Dasein* reivindica seu poder-ser-próprio.

Neste ponto Heidegger procura afastar aquilo que o si mesmo não pode significar, por exemplo: ele não é objeto de avaliação subjetiva, não é introspecção, onde eu me julgo num tribunal do tipo exame da vida; não é psicanálise, onde explicações são buscadas nas profundezas; não é mundo interior oposto a mundo exterior. "O clamor passa por cima de tudo isso e desfaz tudo isso para aclamar unicamente o si mesmo que, por sua vez, não é senão no modo de ser-no-mundo".[238]

Heidegger pretende mostrar que o clamor não opera no modo do discurso que normalmente se dá no cotidiano, mas o seu modo próprio de operar é o impacto. "Na tendência de abertura do clamor, insere-se um momento de impacto, de sobressalto brusco".[239] Estamos diante, então, de uma exposição da consciência que difere radicalmente de tudo o que a tradição filosófica defendeu, inclusive a ideia maior da "representação kantiana do tribunal da consciência".[240]

Para Heidegger, "só é atingido pelo clamor quem se quer recuperar".[241] Isto dá destaque ao fato de que ouvir o clamor envolve o singular,

237 *Ibid.*, p. 58.

238 *Ibid.*, p. 59.

239 *Ibid.*, p. 57.

240 *Ibid.*, p. 56.

241 *Ibid.*, p. 57.

o querer e a possibilidade. O quem na sua singularidade, o cuidado de si como querer o poder-ser-próprio é a possibilidade de recuperar-se, como a escolha possível, contra todas as ofertas possíveis do impróprio cotidiano.

O desconcertante na exposição de Heidegger é a ausência completa, neste discurso do clamor, de verbalização, de representações, de raciocínios, de apologias, de justificações, de conversa interior consigo mesmo, de arrependimentos, de disputas, de valorações etc. Diz Heidegger: "o clamor dispensa qualquer verbalização. *O discurso da consciência sempre e apenas se dá em silêncio*".[242] O único conteúdo deste discurso do clamor é o aclamado, ou seja, o *Dasein* mesmo.

O discurso não é, pois, apofântico, mas epifânico.[243] Nele ocorre um despertar possível, não obrigatório, querido, mas não constrangido. O clamor não comporta, pois, meditação, planejamento ou balanço. Esta "força estranha que se abate sobre o *Dasein*", como diz Heidegger, "nasce em mim, provindo de mim e por sobre mim".[244]

A origem e destino do clamor é o *Dasein*. O clamor é o divisor de águas quanto aos modos próprios e impróprios do *Dasein* se definir e auto-compreender-se. Se do clamor "nada segue", isto significa uma escolha positiva e determinante para o *Dasein*. Segue-se que o não ouvir o clamor determina o impessoal, e o ouvir determina a escolha de querer ser o seu si mesmo próprio que o *Dasein* reprimia.[245]

O clamor é a possibilidade de individuação e singularização do *Dasein*, porque "a consciência, em sua essência e fundamento, é *sempre minha*".[246] O clamor em sua essência é, na verdade, um conclamar "do si-mesmo em seu poder-ser si-mesmo e, assim, uma pro-clamação do *Dasein* em suas possibilidades".[247] Chegamos até o ponto, então, de situar a região ontológica em que se opera a antecipação do ser-para-a-morte e o modo próprio em que ela se dá.

Esta antecipação da morte, cujo mérito é reunir o *Dasein* em sua totalidade, para que obtenhamos o ser-todo em sua previedade e origina-

242 *Ibid.*, p. 59.

243 *SeT*, vol. 1, p. 292, 296.

244 *SeT*, vol. 2, p. 61.

245 *Ibid.*, p. 66.

246 *Ibid.*, p. 65.

247 *Ibid.*, p. 60.

riedade, significa encontrar o prévio da abertura de todas as possibilidades; descortina-se, pois, como momento constitutivo da consciência de si, desperta no clamor.

O clamor singulariza e a morte totaliza. Entre um e outro, a angústia é o nexo que abre o poder-ser próprio e dá à compreensão sua recuperação e emancipação autêntica de ser-no-mundo. A morte mostra que a impossibilidade de todas as vias existenciárias de possibilidade e significação estão em poder do ser próprio pela operação do antecipar. Não o antecipar como constituição do previdenciário e da vida planejada, mas o antecipar da impossibilidade existencial pela morte. Esta decisão-antecipadora possui os mesmos caracteres de não verbalização e epifania do clamor.[248]

A antecipação da morte é totalização não discursiva. A totalização jamais será agregação, conjunção, integralização, soma, inventário ou qualquer operação que pretenda chegar ao conjunto de todas as possibilidades, porque isto implica em fechar o conjunto de todas as possibilidades, onde um eu processa o fechamento e congrega o conjunto. Lévinas faz a pergunta certa que o impessoal faria: "a totalidade do ser humano não é sua vida do nascimento à morte?"[249]

Mas este é o conceito de totalidade que encobre a antecipação e o possuir previamente o todo-ser. Para Heidegger, "a cotidianidade é justamente o ser entre o nascimento e a morte".[250] Se separo eu-mundo no modelo sujeito-objeto, um encampa o outro, mas no fundo são excludentes. O *Dasein* é pura abertura. *Dasein* é ser-no-mundo, e já discutimos o conceito de mundo e *Dasein* anteriormente, no universo cartesiano. Esta via que leva ao fechamento é incompatível com Heidegger.

A antecipação não é um esforço de fechamento ou balanço; ela é essencialmente abertura e abertura originária do *Dasein* para seu poder--ser-próprio como ser-no-mundo. Por isso ela se dá ao modo do clamor. Na abertura, o *Dasein* está conclamado para suas possibilidades próprias, e isso significa conclamado em sua futuridade.

A maior dificuldade que encontramos nesta fase de interpretação de *Ser e Tempo* é o limiar semântico no qual Heidegger trabalha, onde as

---

248 *SeT*, vol. 1, p. 292.

249 **LÉVINAS, Dios,** la muerte y el tiempo, p. 61.

250 *SeT*, vol. 2, p. 11.

palavras e regiões ontológicas visadas adquirem uma quase ambiguidade existencial e existenciária. É o caso da caracterização da consciência, do querer-ter-consciência, do débito, da decisão e da antecipação em suas conexões com o ser-para-a-morte e a temporalidade originária.

Anteriormente movíamo-nos num pensamento mais dominado pela ideia de condição de possibilidade, enquanto analisávamos a constituição do *Dasein* e a multiplicidade estrutural da *Sorge*. Mas, ao confrontar-se com o ser-próprio, então o trânsito entre existencial–existenciário se torna mais sutil e carente de sinalização. Ha mais perigos de um acidente hermenêutico. O que Heidegger quer não é apenas um *Dasein* autêntico em seu ser-próprio, mas uma *Sorge* autêntica, ou seja, a autenticidade do ser-todo em seus modos de ser-no-mundo.[251]

A *Sorge* anteriormente caracterizada como totalidade dos modos-de-ser do *Dasein*, e por isso essencialmente formal, desentranha-se agora em seu nexo prévio com a consciência como clamor. A *Sorge* não só é disposição como também compreensão articulada no discurso do impessoal, que agora é surpreendida pelo clamor. Diz Heidegger: "a sentença: o *Dasein* é, ao mesmo tempo, quem clama e é aclamado agora perde o seu vazio formal e a sua evidência". E mais, "a consciência revela-se como clamor da *Sorge*..., no fundo de seu ser, o *Dasein* é *Sorge*".[252]

Heidegger, pois, recusa-se a admitir uma instância *a priori*, formal, autônoma, livre da consciência. A *Sorge* é já consciência e o clamor vem dela mesma, porque uma mesmice se instalara suprimindo o próprio pelo impessoal. Uma estranheza silenciosa irrompe agora como clamor, uma vez que a consciência andava sufocada pela interpretação imprópria da morte.

Em Heidegger nada é puramente formal no *Dasein*. Tudo do *Dasein* é existencial e implica o eu sou. "O *Dasein* só pode chegar à descoberta duvidosa de uma 'consciência de mundo' *porque* a consciência em sua essência e fundamento é *sempre minha*."[253] Ter de ser e ser sempre meu são os dois postulados fundamentais de *Ser e Tempo* sobre o *Dasein*. A *Sorge* não pode, como totalidade dos modos de ser do *Dasein*, ser separada destes postulados.

---

251 *Ibid.*, p. 67.

252 *Ibid.*, p. 64.

253 *Ibid.*, p. 65.

Recuperado este nexo fundamental entre *Sorge* e consciência, o passo seguinte é aprofundar algo ainda mais originário: a ideia de débito ou dívida (*Schuld*). A *Sorge* é essencialmente dívida (ou dádiva), pois que no veredicto de Saturno, apresentado na fábula de Higino, o homem pertence, enquanto viver, à *Sorge*.[254] É desta caracterização essencial da *Sorge* que o *Dasein* experimenta a culpa (débito). A interpretação cotidiana da publicidade distorce o sentido originário e imputa ao *Dasein* o débito para com o mundo das ocupações e dos outros.

Heidegger analisa as interpretações de culpa, débito e responsabilidade, chegando à conclusão de que o afã de realizar-se no mundo das ocupações e do ser-com-os-outros leva a *Sorge* a decidir-se pelo próprio-impessoal, ou seja, torna o *Dasein* cativo de suas realizações, invertendo o sentido da dívida original. A dívida original era com o ser e não com o fazer, com a existência e não com o mundo, com o poder ser-próprio e não com o ser dos entes. A dívida essencial, evidente no estar-lançado, no achar-se a si mesmo no mundo, era com o ser do *Dasein*.

A questão do ser (*Seinsfrage*) é sua grande dívida. O *Dasein* deve a si o sentido de seu ser. A *Sorge*, contudo, "determina o modo fundamental deste ente, segundo o qual ele está entregue ao mundo da ocupação (estar-lançado)".[255] Esta é sua perdição no impessoal. O importante é que Heidegger resgata este sentido original de débito. "Deve-se *formalizar* o débito de tal maneira que *fiquem de fora* os fenômenos da culpa referidos ao ser-com os outros na ocupação, como também deve ser desligada de qualquer referência ao dever e a lei".[256]

Ora, em seu estar lançado, o *Dasein* quer se compreender a partir de si mesmo. Ele pode se compreender a partir daquilo que ele é, "tanto do que ele será quanto do que ele não será". Ao se compreender o *Dasein* pode dizer: "sê o que tu és".[257] O *Dasein* tem sempre uma compreensão existencial e projetiva que, sendo própria ou imprópria, é sempre decisão dele como *Sorge*. Como diz Heidegger: "a ideia de débito não pode surgir arbitrariamente e ser imposta ao *Dasein*. Todas as investigações ontológicas de

254 *SeT*, vol. 1, p. 264.

255 *Ibid.*, p. 265.

256 *SeT*, vol. 2, p. 70.

257 *SeT*, vol. 1, p. 210.

fenômenos como débito, consciência, morte, devem se apoiar naquilo que a interpretação cotidiana do *Dasein* diz a seu respeito".[258]

Heidegger indica aqui o nexo originário débito-consciência-morte a partir da interpretação cotidiana, mas não a subscreve como autêntica. O apoio que o nexo recebe dela desafia o *Dasein* a desentranhar o que nele existe de testemunho, pois "em toda falsa visão se dá igualmente uma indicação da 'ideia' originaria do fenômeno".[259]

Este débito originário, camuflado nas interpretações insuficientes do impessoal, é o *motor* do cotidiano pelo qual as pessoas assumem seus deveres e responsabilidades sem ouvirem o sentido de seu clamor. O fundamento deste débito é a falta, o não, o nada. Quem nos convence do débito? Se sou o que sou, por que o débito? Exatamente por causa desta falsa visão que o *Dasein* tem de si. Ele não é que é, porque seu quem é o impessoal.

Ele deve a si mesmo o seu ser próprio, como poder ser autêntico. O clamor que desperta o *Dasein* o conclama a assumir seu débito fundamental consigo mesmo. Heidegger afirma que "nada pode faltar de modo essencial à existência".[260] Se, pois, na existência falta o essencial que é o *Dasein* assumir seu poder-ser-próprio, este assumir significa assumir ser fundamento deste "nada pode faltar de modo essencial" a partir de uma decisão.

Assim como a *Sorge* alienou o ser próprio do *Dasein* por uma decisão fundamental que determinou o seu ser-impróprio, do mesmo modo o *Dasein* conclamado deve se decidir pelo ser-seu-próprio-fundamento, ou seja, "decidido o *Dasein* assume propriamente, em sua existência, que ele é o fundamento nulo de seu nada".[261]

Na verdade, o *Dasein* jamais é o fundamento de si mesmo, no sentido de atribuir a si a criação de todos os seus modos de ser ou a auto-doação a si de suas próprias condições de possibilidade. Diz Heidegger que o *Dasein* não se determina "no sentido de ter dado a si mesmo o que tem de próprio".[262]

Fundamento não é, pois, o mesmo que anterioridade ou causalidade, como entendia a metafísica. Não podemos ler Heidegger como continuação

258 *SeT*, vol. 2, p. 68.

259 *Ibid.*, p. 68.

260 *Ibid.*, p.70.

261 *Ibid.*, p. 98.

262 *Ibid.*, p. 71.

da metafísica tradicional, onde valem as relações de causalidade, finalidade ou hierarquia de substâncias e entes. Também ele não representa só a supressão da metafísica, onde assume um tipo de agnosticismo. Seu método implode a metafísica ao mesmo tempo em que repete os temas inaugurais. Por isso, a ideia de fundamento não tem, para ele, o mesmo sentido tradicional.

O *Dasein* é fundamento lançado. É como lançado em suas possibilidades que o *Dasein* é seu fundamento.[263] Ser seu fundamento, assumir seu poder-ser próprio, estas tarefas que o *Dasein* abdicou então sob o quem impessoal, agora exigem dele uma decisão. "Caracterizou-se a decisão como o projetar-se silencioso e prestes a angustiar-se para o ser e estar em débito mais próprio. Este pertence ao ser do *Dasein* e significa o ser-fundamento nulo de um nada".[264]

Heidegger chama esta tarefa de liberdade para o clamor, pela qual o *Dasein* "escolheu a si mesmo".[265] Ele caracterizou o clamor como querer-ter-consciência. Já vimos que o clamor é silencioso, e sendo sua compreensão própria um querer-ter-consciência, então fica claro que Heidegger quer localizar a decisão também numa viragem, ou num limiar de poder-ser, e não numa ação concreta de escolha entre um ou outro, isto ou aquilo. O discurso que a compreensão do clamor dá a conhecer é o querer-ter-consciência.[266]

Esse movimento do clamor significa a força que irrompe na *Sorge*, desde o prévio, para abater o império da cotidianidade. O querer-ter-consciência é o despertar do eu sou próprio: "Enquanto compreender-se no poder-ser mais próprio, o querer-ter-consciência é um modo de abertura do *Dasein*".[267]

E o que é que o querer-ter-consciência abre? Heidegger responde que a constituição desta abertura tem três momentos: a angústia, o débito e o silêncio. Na verdade, Heidegger conjuga aqui os três modos constitutivos do *Dasein*: a disposição, a compreensão e o discurso. Uma vez desentranhado este nexo privilegiado, pois conjuga o *Dasein* em seus modos originários, Heidegger o denomina decisão.[268]

263 *Ibid.*, p. 72.

264 *Ibid.*, p. 97.

265 *Ibid.*, p. 76

266 *Ibid.*, p. 85.

267 *Ibid.*, p. 85.

268 *Ibid.*, p. 86.

Era preciso ir passo a passo, de abertura em abertura, para atingir o nexo que possibilitaria falar da morte como a decisão antecipadora em sentido existencial próprio. "A decisão é um modo privilegiado de abertura do *Dasein*".[269] Heidegger, ao vislumbrar este horizonte, passa rapidamente a marcar suas conquistas. Relaciona o nexo abertura-verdade para enfatizar decisão-verdade. Diz ele: "com a decisão conquistamos, agora, a verdade mais originária do *Dasein* porque a mais própria".[270] Será por este nexo da decisão que o *Dasein* atinge "a totalidade do ser-no-mundo".

Isto é exposto por Heidegger como significando que a totalidade do ser-no-mundo, em seu todo conjuntural – mundo, ser-em e o si mesmo – passará agora a ser compreendido "a partir de seu poder-ser mais próprio".[271] E a conclusão de Heidegger é que, ao elaborar a ideia de decisão, a analítica "se vê capacitada a delimitar o sentido ontológico do poder-ser todo em sentido próprio do *Dasein*".[272]

Falta-nos ainda conceituar o que Heidegger compreende como antecipação, como ele faz o nexo decisão-antecipação e o que a morte significa no projeto total de *Ser e Tempo*. No nexo morte e decisão-antecipadora, reside toda a possibilidade de totalização e singularização do *Dasein* em sentido próprio. A partir deste nexo, Heidegger sente-se seguro para elucidar o sentido da temporalidade. Como caracterizar este nexo ontológico?

A decisão já está caracterizada como o querer-ter-consciência expresso no clamor. A decisão a partir do clamor reverte o modo de ser impróprio do *Dasein*, colocando-o de frente com o seu poder-ser próprio. Heidegger afirma que "a de-cisão só compreende o 'pode' do poder-ser e estar em débito quando ela se qualifica como ser-para-a-morte".[273]

A antecipação, por sua vez, está mais bem caracterizada em *O conceito de tempo*, porque, ali, antecipação, morte e tempo se dão já em um nexo privilegiado. Este nexo é caracterizado como o passar do *Dasein*. O passar extremo é a morte. O *Dasein* se antecipa ao seu passar. O *Dasein* se antecipa

269 *Ibid.*, p. 86.

270 *Ibid.*, p. 87.

271 *Ibid.*, p. 87.

272 *Ibid.*, p. 91.

273 *Ibid.*, p. 98.

à sua morte. "O *Dasein* tem em si mesmo a possibilidade de se encontrar com a sua morte enquanto a extrema possibilidade dele mesmo".[274]

Esta possibilidade de antecipação se realiza na consciência. A consciência não verbal realiza passagens num nível originário que o *Dasein* compreende como diferença ontológica entre o próprio e o impróprio. Toda consciência própria é um querer-ter-consciência, é antecipação do seu fim. Toda consciência é consciência de sua morte. Diz Heidegger: "A auto-explicação do *Dasein*, que em termos de consciência e autenticidade ultrapassa todo e qualquer enunciado, é a explicação de sua morte, *a consciência indeterminada da possibilidade mais própria de estar-no-fim* (*Zu-Ende-seins*)".[275]

É este passar, esta temporalização própria do *Dasein* que lhe advém pela consciência de fim e morte, aquilo que caracteriza o antecipar próprio e extremo. Diz Heidegger que "*este antecipar nada mais é do que o autêntico e singular futuro* (*Zukunft*) *do próprio Dasein*".[276] O que caracteriza o antecipar é o futuro. Mas o tempo é elucidado como futuro. Logo, no futuro convergem o antecipar e o tempo. O *Dasein* é essencialmente futuro, porque seu sentido próprio está no antecipar. "Futuro significa o advento em que o *Dasein* vem a si em seu poder-ser mais próprio".[277]

Deve-se compreender que se o *Dasein* é antecipação, e este é o modo privilegiado de abertura do *Dasein*, então a antecipação é tanto antecipação do nada, ou da morte, como é totalidade de seu poder-ser próprio. Antecipar o futuro é antecipar o nada. O poder ser próprio e total e o não poder-ser possível são trazidos neste modo privilegiado de abertura do *Dasein*. Como mostra Heidegger, "o passar toma tudo junto consigo para dentro do nada".[278]

O *Dasein* deve ser, por isso, fundamento de si mesmo, e um ser em fuga da morte para refugiar-se no impróprio e impessoal, onde aí sim o nada é o fundamento porque sustentado por ninguém. O passar "deixa o *Dasein* totalmente entregue a si mesmo".[279] Este jogo de desvelamento do

---

274 HEIDEGGER, *O conceito de tempo*, p. 23.

275 *Ibid.*, p. 23.

276 *Ibid.*, p. 27.

277 *SeT*, vol. 2, p. 119,

278 HEIDEGGER, *O conceito de tempo*, p. 25.

279 *Ibid.*, p. 25.

próprio do *Dasein* traz a analítica para *o ponto de viragem* que Heidegger procura. Ele mostra exatamente como o ser todo do *Dasein* pode ser trazido à posição prévia e como o *Dasein* pode realizar a passagem do quem impróprio para o si mesmo autêntico. Daqui Heidegger segue para mostrar que o sentido da *Sorge* é a temporalidade e como esta se caracteriza ontologicamente.

O nexo: decisão, antecipação e morte, fica determinado como o preceder-se a si mesmo do *Dasein*. Diz Heidegger: "o preceder-a-si-mesmo (do *Dasein*) funda-se no porvir (futuro)".[280] Tudo passa a girar agora, para *Ser e Tempo,* em torno da temporalidade. A falta essencial de que se ressentia a analítica – totalidade e propriedade – é suprida com a ontologia da morte.

Foi sob a incontornabilidade da morte e do fim que se tematizou o temor, a angústia, o clamor, a consciência, o querer-ter-consciência, a decisão, a antecipação, e se chegou à caracterização do *Dasein* como já contemplado no preceder-a-si-mesmo, com todos os existenciais de que precisava contar, pois, é fundamento de si mesmo lançado, para suprimir a falta essencial de totalização e propriedade. Para isso, o que importava era o ouvir o clamor e o querer-ter-consciência, de modo a decidir a assumir o poder-ser próprio. Ouvir e decidir são antecipar.

A antecipação total e extrema é a da própria morte. Nela se dá a experiência mais própria e originária de todas e a totalização do ser todo do *Dasein* em sentido próprio, porque o disponibiliza *In totum* para as suas possibilidades, como projeto. Assim se emancipa o ter de ser e ser sempre meu do *Dasein*. Tudo isso reunido na articulação prévia dos modos de ser da *Sorge*. Esta autenticidade prévia da *Sorge* é o resultado da decisão antecipadora do *Dasein,* que assume seu ser próprio como ser-para-a-morte.

A morte fica estabelecida no interior da *Sorge* como guardiã do si mesmo total, próprio, e sua antecipação situam o passar como a temporalização do tempo em sua finitude. O *Dasein* deve assim manter-se na decisão de assumido em seu ser próprio. E mantém a si mesmo na decisão, porque assume sua liberdade para a própria morte na antecipação.

Assim ele se põe ante a possibilidade de ser todo e próprio, como aquele que se precede cada vez no seu passar. Estando conquistado em seu todo no prévio, o *Dasein* garante a situação hermenêutica adequada para

280 *SeT*, vol. 2, p. 121.

repetir a questão do Ser. Tendo descoberto e reconhecido, o lugar originário do tempo em seu passar que é a própria antecipação da morte,

O *Dasein* pode, então, levar a efeito, de modo existencial, a destruição da ontologia tradicional vigente como o programa de *Ser e Tempo* prescrevia: "a destruição se vê colocada diante da tarefa de interpretar o solo da antiga ontologia à luz da problemática da temporariedade".[281] A força da desconstrução reside na apropriação da morte, como ponto de virada, para a autenticidade, pela qual o presente é questionado, em seu vínculo com o passado vigente da metafísica. A inautenticidade do *Dasein* está diretamente relacionada com o que lhe fez a tradição da metafísica ocidental.

A conquista do conceito de ser-próprio e de autenticidade, possível pela decisão-antecipadora, implica na necessidade da destruição da interpretação metafísica do ser, para que o Dasein seja aquilo que ele é. Heidegger reafirma que "a tradição lhe retira a capacidade de se guiar por si mesmo, de questionar e escolher a si mesmo".[282]

281 *SeT*, vol. 1, p. 54.

282 *Ibid.*, p. 49.

CAPÍTULO IV

AS TAREFAS DO DASEIN COMO SER-PARA-A-MORTE

1. Morte e Metafísica

Quando Barash indica que uma das principais tarefas de *Ser e Tempo* é a desconstrução da cultura ocidental via desconstrução da metafísica, isto não se compreende fora da questionabilidade originária da diferença ontológica que emerge no interior e na base da questão do sentido do ser do *Dasein*. A desconstrução, em *Ser e Tempo*, "não se refere ao passado; a sua crítica volta-se para o 'hoje' e os modos vigentes de se tratar a história da ontologia, quer esses modos tenham sido impostos pela doxografia, quer pela história da cultura, ou pela história dos problemas".[283]

O problema aqui é que um tal questionamento, já implícito como diferença na *Seinsfrage* de *Ser e Tempo*, só vai ganhar sua plena explicitude nos desdobramentos posteriores do pensamento de Heidegger como diferença ontológica, quando a morte perde sua frequência e a antecipação ocupa o seu lugar. Junto com o enfraquecimento do termo morte, também a constelação de conceitos como o de autenticidade, consciência e passar.

Isto não significa que a base de onde surgiu a diferença ontológica seja irrelevante. A repetição, aqui, da morte, visa produzir a discussão sobre os fundamentos da metafísica de Heidegger e mostrar a importância sistêmica da morte para a *Seinsfrage* e para a destruição do cativeiro do *Dasein*, sob a ontologia tradicional.

A análise da diferença ontológica como conceito germinal da metafísica de Heidegger, já está implícita em *Ser e Tempo*, como uma tarefa do

283 *SeT*, vol. 1, p. 51.

Dasein enquanto ser-para-a-morte, ali onde o clamor da consciência eclode em sua estranheza no seio do cotidiano e impessoal, por conta do nada admitido na antecipação da morte.

Com esta eclosão da diferença, é a própria reflexão da metafísica tradicional que será abatida, pois se trata de uma diferença da finitude, onde a morte impõe o nada como constitutivo do próprio ente que levanta a questão do ser, o *Dasein*. Diante da morte, no momento estrutural de sua antecipação, toda e qualquer metafísica fundamentada na ideia segura de substância infinita, permanente e universal, fica denunciada mediante a emergência de um fundamento que não é outro que o ser-para-a-morte, finitude, nada, e que estava encoberto pelo discurso do impessoal.

A transcendência para o nada foi substituída, na metafísica tradicional, pela transcendência para o ente, para o mundo, com os quais o *Dasein* se ocupa. Heidegger deixa claro no texto *Que é metafísica?* de 1929, publicado logo após *Ser e Tempo*, que a metafísica se resume nesta diferença constitutiva do *Dasein* que é o nada. "A metafísica é o acontecimento essencial no âmbito do *Dasein*. Ela é o próprio *Dasein*".[284]

Com isso Heidegger esclarece que o nada é determinante na constituição da questão do Ser, e que, por ser essencialmente metafísico, o *Dasein* está sempre em perigo de construir uma metafísica de fuga, como se deu em toda a história da metafísica ocidental até hoje. A morte em *Ser e Tempo*, como previedade e não como apêndice a se juntar ao Dasein no último momento, desmascara a metafísica tradicional, que faz da morte uma meditação ou um portal para outro mundo.

Heidegger faz da morte uma força desconstrutiva da metafísica, porque em sua antecipação a totalidade da existência singulariza sua impossibilidade e, com isso, a metafísica da falsa esperança deixa cair sua prepotência diante do nada, no qual o *Dasein* está suspenso. Heidegger afirma que "na angústia, o *Dasein* se dispõe *frente* ao nada da possível impossibilidade de sua existência".[285]

Se a existência é previamente ser-para-a-morte, logo a metafísica da *meditatio mortis* está contrariando as condições de sua origem e de sua possibilidade. A metafísica é o discurso do encobrimento de sua impos-

---

284 HEIDEGGER, *Que é metafísica?* In: *CEF*, p. 44.

285 *SeT*, vol. 2, p. 50.

sibilidade. Ela ignora a morte como conceito existencial e constitutivo do *Dasein*. O *Dasein* é contado como ente, e não em sua diferença ontológica. Como ente, ele é interpretado pelo critério da *analogia entis,* pela qual há uma relação simétrica entre o ser e o ente, de tal modo que o ser é o correlato do ente que pensa o ser.

Desse modo, o ser é entificado e o ente é substancializado. A diferença ontológica fica reduzida a uma mera semelhança ontológica, pela qual se consuma a medianidade do impessoal. Uma diferença mais brutal é desentranhada por Heidegger em sua tematização da morte como antecipação que desmorona a indiferença sobre a qual o *Dasein* está fundamentado.

O que entenderemos aqui, então, por diferença ontológica? Entenderemos o nexo específico entre Ser e Ente que para *Ser e Tempo* já está configurado em princípio na questão do Ser (*Seinsfrage*), pois Heidegger afirma: "o ser-no-mundo abriga *em si* a remissão da existência ao ser em seu todo: compreensão do ser".[286] Este nexo é o essencial de toda a metafísica, e será o ponto de partida também de Heidegger, no seu propósito de questionamento do ser em geral e do sentido do ser do Dasein em particular. Barash faz questão de lembrar que "o filósofo de Friburgo insistiu sempre na continuidade característica da relação entre o seu pensamento e a questão do Ser (*Seinsfrage*)".

É esta questão do sentido do Ser que ele não cessará de tratar, tanto em *Sein und Zeit*, como depois".[287] Entendemos aqui a *questão* do Ser, precisamente, como aquilo que Heidegger vai caracterizar depois como a diferença ontológica. É a incontornabilidade desta diferença, já bem caracterizada na analítica da finitude que sustenta a *Seinsfrage*. Nosso interesse é caracterizar esta questão e sua questionabilidade. O ente que coloca a questão do Ser é o *Dasein*. E porque esta questão é colocada por ele? Esta questão é colocada por causa da incoincidência entre *Dasein* e Ser, *Dasein* e ente simplesmente dado. O ser do *Dasein* levanta a questão do ser em geral. Heidegger afirma: "a fundamentação da metafísica se baseia na metafísica do *Dasein*".[288]

Na verdade, é a finitude que produz o questionamento. A questão do ser nasce e incomoda desde o ser-no-mundo e, especialmente, pelo esque-

---

286 *SeT*, vol. 1, p. 302, n. 10.

287 BARASH, Heidegger e o seu século tempo do ser, tempo de história, p. 136.

288 HEIDEGGER, Kant y el problema de la metafísica, p. 193.

cimento do ser no modo da cotidianidade. Há um duplo esquecimento, ou encobrimento, no esquema interpretativo do cotidiano: o encobrimento do poder-ser-próprio do *Dasein* e da questão do Ser em geral. A analítica quer passar do desvelamento do *Dasein* ao desvelamento da questão do ser em geral.

A acomodação do *Dasein* ao impessoal o entorpece, de modo que o duplo encobrimento não seja perturbado. A existência é essencialmente angústia. A morte é sentida e compreendida previamente pelo *Dasein*. O *Dasein* é ser-para-a-morte. Na precedência da *Sorge* como finitude, a morte está incluída como modo privilegiado de abertura.

A morte abre o *Dasein* para a sua diferença ontológica do cotidiano. A estranheza aflora a despeito da interpretação que encobre o fim. De fato, ninguém conta com sua morte. Este não contar com é o sinal de que a interpretação impessoal fez seu trabalho de encobrimento em um nível profundo e prévio, porque, de entrada, não se conta com a própria morte. A morte não tem um quem próprio. Ela é sempre a morte de alguém que, no impessoal, é ninguém. Ninguém assume a morte.

Freud, num texto precursor de 1915, intitulado *Nossa atitude para com a morte,* afirma que "no fundo ninguém crê em sua própria morte, ou dizendo a mesma coisa de outra maneira, que no inconsciente cada um de nós está convencido de sua própria imortalidade".[289] O pai da psicanálise observa que somente as crianças falam da morte com naturalidade: "apenas as crianças desprezam essa restrição e desembaraçadamente se ameaçam umas às outras com a possibilidade de morrer".[290]

Na verdade, Heidegger não está interessado num possível processo evolutivo que teria formado um inconsciente repulsivo à morte. Por outro lado, o testemunho da psicanálise vem corroborar a tese de Heidegger sobre a interpretação impessoal da morte que, do ponto de vista ontológico, retira da morte sua capacidade de lançar o *Dasein* perante si mesmo, como ser-para-a-morte, e aprofunda sua compreensão da diferença entre sua própria morte e a dos demais homens ou outros entes dados.

Esta diferença, por ser a mais singularizante e própria, é a única capaz de proclamar originariamente a diferença ontológica. Fica clara a di-

289 FREUD, Nossa atitude para com a morte, p. 1.

290 *Ibid.*, p. 1.

ferença ontológica, própria do *Dasein*, quando Heidegger estabelece uma distinção terminológica entre a morte do *Dasein* e a dos outros seres vivos. Heidegger distingue a morte do *Dasein* e a dos demais seres vivos utilizando, para a primeira, a palavra findar, e para a segunda, finar. Findar é *enden*, e finar, *verenden*. *Enden* significa o encerramento, a extremidade, chegar ao fim de um processo ou de um enredo.

O *Dasein* antecipa sua morte. O ente simplesmente dado, ou os demais seres vivos, simplesmente morrem. "O *Dasein* também pode findar sem propriamente morrer".[291] O *Dasein* pode deixar de viver sem morrer no sentido da antecipação, mas jamais morre como os demais seres vivos. Finado em português é o que morreu, que é alvo de reverências e tratamento póstumo. Mas a tradutora de *Ser e Tempo* escolheu finar para os seres vivos e não para o homem. O que importa é a diferença estabelecida por Heidegger entre a morte do *Dasein* e a dos demais seres vivos. Esta diferença é a porta de entrada privilegiada para caracterizar, em nível próprio e prévio, a diferença ontológica. Ela é privilegiada, porque é capaz de expressar a diferença ontológica com o mesmo grau de originariedade com que caracteriza o ser-próprio e o ser-todo da *Sorge*.

A diferença ontológica deve ser reconhecida por sua previedade, porque ela funda a questão do sentido do ser. A questão do ser é levantada pelo *Dasein*, porque ela pode ser compreendida previamente. O preceder-se a si mesmo do *Dasein* funda-se nesta diferença ontológica, que Heidegger caracteriza como "transcendência do *Dasein*".[292] É esta diferença ontológica que expressa o sentido do preceder-se a si mesmo.

O homem é o ente que tem o caráter do *Dasein*, ou seja, o homem é o ente que se caracteriza por sua diferença ontológica em relação aos demais entes e o único que labora na questão do sentido do Ser. A *Seinsfrage* é a busca que faz do *Dasein* o ente privilegiado na analítica. Logo, a diferença ontológica estará encoberta até que o *Dasein* recobre sua consciência de ente privilegiado e assuma seu ser-próprio na decisão-antecipadora. A diferença ontológica fica passível, com a *Sorge*, de uma falta essencial, até que o *Dasein,* em seu ser-próprio e seu ser-todo, seja desentranhado com a elucidação do ser-para-a-morte.

---

291 *SeT*, vol. 2, p. 28.

292 HEIDEGGER, Sobre a essência do fundamento. In: CEF, p. 102.

A morte leva a diferença ontológica ao seu lugar prévio e constitutivo do *Dasein*. O *Dasein* é diferença ontológica. No *Dasein,* a questão do ser faz a diferença. O *Dasein* é diferente, ou melhor, ele difere dos demais entes, porque a essência dele é ter de ser e ser-si-mesmo. No *Dasein,* o que está em jogo é seu ser. Habitar esta diferença, compreender este estar-lançado, elaborar a questão do ser, são tarefas pesadas que o *Dasein* tem que realizar e já estão previamente dadas, porque o *Dasein* está "entregue à responsabilidade".

Heidegger diz que "esse 'fato de ser e ter de ser', aberto na disposição (*Befindlichkeit*) do *Dasein*, não é aquele 'fato' que, do ponto de vista ontológico-categorial, exprime a fatualidade pertencente ao ser simplesmente dado".[293] A diferença ontológica não é uma descoberta do resultado comparativo entre entes, à maneira das taxionomias, em sua classificação de fatos brutos dentro da história, que pudessem chegar à demonstração das diferenças radicais entre o homem e os demais seres vivos e daí perguntar pelo ser de sua diferença, à maneira da curiosidade.

A facticidade do *Dasein* é de outra natureza. A facticidade (*Faktzität*) não é o mesmo que fatualidade (*Tatsächlichkeit*). Diz Heidegger que "*a facticidade não é a fatualidade do factum brutum de um ser simplesmente dado, mas um caráter ontológico (Seinscharakter) do Dasein assumido na existência, embora, desde o início, reprimido*".[294] A facticidade do *Dasein* não é um fato, mas um modo de ser. Ele é um ente que se sabe previamente diferente e lançado como projeto diante das suas possibilidades. E será exatamente sua possibilidade extrema que desde o início caracteriza todos os seus modos-de-ser, pois a *Sorge* é ser-para-a-morte em sua previedade própria e total.

A multiforme constituição da *Sorge* se articula na liberdade para a morte ou na fuga da morte. De qualquer modo, a *Sorge* se encontra na disposição (*Befindlichkeit*) com sua diferença ontológica, seja no encontro de si como fuga, ou no encontro com seu ser-próprio e total na *Sorge* como ser-para-a-morte.

A diferença ontológica institui a *Seinsfrage* que será devidamente caracterizada somente após a elucidação, o trazer à luz a verdade do ser-para--a-morte. A elaboração guarda, então, para com a morte, a dívida da virada

293 *SeT*, vol. 1, p. 189.

294 *Ibid.*, p. 189, 312.

metodológica que permitirá tratar a *Seinsfrage* com a necessária autenticidade da diferença ontológica. Isto porque a impropriedade do *Dasein* é uma impropriedade na qual o *Dasein* se fez cativo em seu todo, em todos os seus modos de ser constitutivos da *Sorge*. A *Sorge* levou o *Dasein* inteiro às barras do impessoal.

Por outro lado, é exatamente a diferença ontológica que deve ser reconhecida, naquela estranheza que comove o *Dasein* em seu cativeiro. Heidegger fala, em *Ser e Tempo,* de uma suspeita ontológica que atinge o *Dasein* em sua interpretação impessoal e pode ser capaz de recuperá-lo de sua perdição e encobrimento. Esta suspeita ontológica decorre do conceito de consciência que se caracteriza como "clamor da *Sorge* que, a partir da estranheza do ser-no-mundo, conclama o *Dasein* para assumir o seu poder ser e estar em débito mais próprio".[295] Eu sou o débito de meu sentido de ser. O ser é o débito que eu tenho comigo mesmo. Heidegger diz que "o *Dasein,* no fundo de seu ser, é e está em débito", e "o ser e estar em débito constitui o ser que chamamos de *Sorge*".[296]

As relações que Heidegger indica aqui são múltiplas. O *Dasein* é um estranho no ninho que "na estranheza se encontra originariamente reunido consigo mesmo".[297] Esta estranheza do débito tem seu nexo com o nada constitutivo, que não deixa outra alternativa ao *Dasein,* senão ele assumir seu próprio fundamento. Todavia, sendo ser-para-a-morte, ele é fundamento de um nada.

Todo o ser do *Dasein* é puro projeto, ou seja, é um estar-lançado onde, ao assumir o seu ser-próprio na antecipação da morte, nada se lhe acrescenta mais que escolher a si mesmo como possibilidade, isto é, assumir não ser um ente simplesmente dado. Este *não*, esta rejeição ao *simplesmente dado*, é o nada constitutivo que determina o *Dasein*.

Nisto está sua diferença. O *Dasein* nem é um ser simplesmente dado, nem é seu próprio fundamento; no entanto, ele está determinado por sua diferença a assumir ser-fundamento. Isto lhe é imposto pela *Seinsfrage*, e daí se compreender porque o *Dasein* é diferença ontológica. O clamor da consciência nada mais é do que a eclosão da diferença.

295 *SeT*, vol. 2, p. 77.

296 *Ibid.,* p. 75.

297 *Ibid.*, p. 75.

Heidegger afirma que "a essência ôntico-ontológica da verdade em geral, desta maneira necessariamente bifurcada, somente é possível junto com a irrupção desta diferença".[298] Aquele querer-ter consciência exprime a pressão da diferença que a angústia latente representa. A angústia é a consciência da diferença constitutiva do *Dasein* como ser-para-a-morte, ou seja, de um ente finito que deve decidir sobre a responsabilidade de seu ser, de seu quem.

O *Dasein* no cotidiano vive no modo indiferente da existência.[299] Qual a caracterização da indiferença do *Dasein*, senão sua entrega ao modo impessoal da existência? A indiferença é o impróprio da diferença. Heidegger chama a analítica do *Dasein* cativo de "análise da existência indiferente e imprópria".[300] Nesta indiferença do impessoal consolida-se o esquecimento do Ser. Diz Heidegger: "O esquecimento do ser é o esquecimento da diferença do ente relativamente ao ser".[301] *Ser e Tempo* podia ser visto como uma longa investigação sobre a diferença ontológica. No fundo, *Ser e Tempo* está tratando de como um ente constituído pela diferença ontológica pode elaborar a questão do ser em geral.

Em *A essência do fundamento*, Heidegger pontua a diferença ontológica dizendo: "verdade ôntica e ontológica sempre se referem, de maneira diferente, ao *ente em* seu ser e ao *ser do* ente. Elas fazem essencialmente parte uma da outra, em razão de sua relação com a *diferença de ser e ente* (diferença ontológica)".[302]

É fácil entender, na leitura de *Ser e Tempo*, que o *Dasein* é o ente caracterizado e constituído pela diferença ontológica. A analítica mostra a perdição no impessoal como o esquecimento desta diferença. A recuperação da diferença ontológica está a bordo da recuperação do *Dasein* da interpretação do impessoal. Esta tarefa é realizada pelo sentido ontológico da morte desentranhado como prévio na virada de *Ser e Tempo*, já examinada.

A recuperação da diferença, perdida na indiferença da medianidade, caracteriza-se pelos sentimentos de estranheza e nadificação que o *Dasein* encontra na disposição afetiva ouvida no clamor. O clamor, como já disse-

298 HEIDEGGER, Sobre a essência do fundamento, In: CEF, p.102.

299 *SeT*, vol. 2, p. 11.

300 *Ibid.*, p. 11.

301 Citado por NUNES, Benedito, *Passagem para o poético*, p. 223.

302 HEIDEGGER, Sobre a essência do fundamento. In: CEF, p. 102.

mos, exerce o poder de ultrapassamento do impessoal. A indiferença sofre uma derrocada, juntamente com a interpretação impessoal. Ocorre aqui, então, uma modificação existencial no *Dasein*.

A morte, em outras filosofias, não decide nada; mas, em Heidegger, ela é a diferença que decide o modo fundamental do *Dasein* compreender o sentido do seu ser. O *Dasein* compreende o sentido do seu ser pelo viés da interpretação pública, ou pela diferença que caracteriza o ser-próprio. A força da diferença sentida na estranheza opera a rachadura fatal na muralha do refúgio oferecido pela cotidianidade.

Esta muralha cerca o *Dasein* de tal maneira que até sua afetividade e humor são prescritos pelo impessoal. "O impessoal prescreve a disposição (*Befindlichkeit*) e determina o quê e como se vê".[303] Como toda compreensão se dá na *Befindlichkeit*, a interpretação do sentido do Ser é caracterizada pela indiferença do impessoal naquilo que ele determina. O *Dasein* é interpretado, então, como ente simplesmente dado ou como ente intramundano. Isto neutraliza a diferença ontológica.

Se a primeira verdade do *Dasein* é sua diferença, e esta não decide nada mais, por estar no modo impessoal, então o tomar posse de si na autenticidade está na dependência da virada que a morte poderá operar nas condições de determinabilidade da *Sorge*, em sua escolha do modo-de-ser da cotidianidade, com sua entrega ao lançar-se para as possibilidades do ser simplesmente dado e ser com os outros na medianidade.

Por isso, Heidegger usa como equivalente de impessoal o termo indiferença, pois, na impessoalidade do público e do cotidiano, a diferença ontológica que distingue o *Dasein* dos outros entes desaparece, ficando apenas um resíduo de diferença pela angústia latente, também qualificada de estranheza do *Dasein* no mundo. O termo indiferença, atribuído a toda Parte I de *Ser e Tempo*, parece indicar que Heidegger concorda que a tarefa de recuperação da diferença ontológica equivale à decisão que o *Dasein* toma na antecipação da morte, quanto ao seu ser-próprio e ser-todo.

Heidegger considera a analítica do *Dasein* da Parte I de *Ser e Tempo* uma "*Analyse des indifferenten bzw. uneigentlichen Existierens*", e atribui aos resultados da análise a descoberta da "falta essencial" que impedia o prosseguimento em direção à caracterização das condições necessárias de apro-

303 *SeT*, vol. 1, p. 230.

ximação desejada à *Seinsfrage*, que seria "incorporar a estrutura existencial do poder-ser próprio" ao *Dasein*.[304] "O *Dasein* não é apenas um ente que ocorre entre outros entes", diz Heidegger marcando a diferença ontológica pela qual *Ser e Tempo* se orienta.[305] Isto porque o *Dasein* guarda uma relação de diferença com o ser que os demais entes desconhecem.

Para o *Dasein*, o ser é o problema. Já vimos que a metafísica interpretou o homem como ser simplesmente dado, mas o que agrava a situação, na visão de Heidegger, é que a pessoalidade, o ser-próprio, que reconhece em si a diferença, está dissolvida, na ditadura do impessoal. "O *Dasein* se acha *disperso*".[306]

A diferença ontológica, que qualifica o *Dasein* como ente que pergunta pelo sentido do ser, fica exposta de modo originário, do mesmo modo como foi exposto o *Dasein* ao despertar para a decisão, no clamor da consciência, na análise do ser-para-a-morte. Não se trata, pois, a diferença ontológica como diferença analógica entre Ser e ente, como na metafísica tradicional.

A diferença, em Heidegger, é existencial e constitutiva do *Dasein* e não um princípio metafísico ou antropológico. Por isso, Heidegger qualifica a diferença ontológica como "*transcendência* do *Dasein*", ou seja, "como constituição fundamental deste ente, que acontece antes de qualquer comportamento". E "transcendência significa ultrapassagem".[307] Por isso, fica claro que diferença ontológica é a condição de possibilidade, de todas as possibilitações, do antecipar mesmo do *Dasein*.

Isto coloca a diferença ontológica em relação privilegiada com a antecipação e, por sua vez, com o problema da morte como a impossibilidade de toda possibilidade. A morte faz, em relação à transcendência, o mesmo que fez em relação à *Sorge* (recupera sua autenticidade). A transcendência é o poder-ser-próprio em sua caracterização frente à morte. A antecipação da morte é o resgate da transcendência do *Dasein*, e nada mais é que outro nome para a diferença ontológica.

Desse modo, Heidegger, em *A essência do fundamento*, realiza um desdobramento do conceito de antecipação da morte pelo qual ele conse-

304 *SeT*, vol. 2, p. 11.

305 *SeT*, vol. 1, p. 38.

306 *Ibid.*, p. 182.

307 HEIDEGGER, Sobre a essência do fundamento. In: CEF, p. 104.

gue expressar o viés polissêmico da diferença ontológica em seu nexo com a temporalidade de *Ser e Tempo*.

A temporalidade foi exposta existencialmente, a partir do ser-para--a-morte, como futuro: "o futuro é o fenômeno primordial da temporalidade originária e própria".[308] A despeito de não ser uma expressão linguística recorrente em *Ser e Tempo*, a diferença ontológica salta aos olhos no jogo entre Ser-*Dasein*-ente praticado na analítica, e é um nexo importante para as ideias posteriores de Heidegger, especialmente o conceito de futuridade, que caracteriza a antecipação, a temporalidade, a transcendência e a ultrapassagem constitutiva do *Dasein*.

Estas seriam caracterizações da diferença ontológica, desentranhadas no bojo do ser-para-a-morte. A morte é diferente para o *Dasein*, como já vimos. Esta diferença ontológica entre a morte do homem e a dos demais seres vivos indica para a diferença ontológica própria do *Dasein* em face de si mesmo e da questão do ser. O problema da morte agrava o problema do ser. A morte contribui, então, para esta tarefa de colocar o *Dasein* na diferença. Com Marlene Zarader, pode-se afirmar que:

> "O esquecimento do ser, experiência fundamental de *Sein und Zeit*, revela-se assim não ser mais do que o desconhecimento da sua diferença: o fato de que o ser seja esquecido nos sistemas ontológicos tradicionais não significa que não é nomeado ou visado por eles, mas que não é considerado *a partir da* diferença".[309]

A diferença só pode pleitear e levantar a questão do Ser em seu esquecimento se for uma diferença constitutiva e prévia do *Dasein* em seu ser próprio e total. Ou seja, o *Dasein* é o ser em sua diferença fundamental. *Dasein* e ser têm uma mútua referência que só se mantém pelo acordo permanente entre ser e ente, mesmo que a relação seja sentida como ausência pelo *Dasein*. Aliás, a falta só pode ser tematizada se o ser já fora dado originariamente e constitutivamente. Segundo Heidegger, "homem e ser estão entregues reciprocamente um ao outro como propriedade. Pertencem um ao outro".[310]

---

308 *SeT*, vol. 2, p. 124.

309 ZARADER, Heidegger e as palavras da origem, p. 189.

310 HEIDEGGER, *O princípio da identidade*. In: *CEF*, p. 182.

A despeito de ser uma afirmação tardia, nela Heidegger expressa bem o que *Ser e Tempo* queria dizer ao levantar novamente a questão do Ser, e a razão de tanto esforço ao empreender toda a analítica do *Dasein*, para mostrar como o cativeiro do cotidiano enublou o marco originário, distintivo do homem, que é exatamente a permanência na diferença ontológica (na diferença habita a pertença mútua, o princípio da identidade).

No desdobramento da diferença ontológica está seu potencial crítico em relação à estruturação da metafísica ocidental com sua consignação na autocompreensão imprópria do *Dasein*. Para Heidegger, nada pode estar fora do *Dasein*. A diferença ontológica, como caracterizada aqui, não é um tipo de Navalha de Ockam que o homem maneja como um instrumento teórico de minimização metafísica. Heidegger, para ser fiel ao conceito de *Dasein*, desentranha como existencial próprio e constitutivo do *Dasein* a diferença ontológica. Ela é da essência do *Dasein*.

Desse modo, o seu potencial crítico não é um exercício de reflexão pelo qual uma representação é projetada ou examinada. A diferença é um reconhecimento. O *Dasein* se reconhece como diferença e exerce a questionabilidade das amarras que o cotidiano tece na compreensão imprópria. E mais, a crítica se propaga a todo edifício e arrazoamento da metafísica ocidental. Isto significa a questionabilidade de toda sedimentação da tradição cultural do ocidente.

Parece ser isso que Heidegger diz, talvez implicitamente, quando leva o ser-para-a-morte à previedade e interpreta a *Sorge in totum* como ser-para-a-morte. A *Sorge* é a unidade estrutural da multiplicidade dos modos de ser do *Dasein* e, consequentemente, a responsável pela estruturação de toda a vida humana em seus mais variados modos de ser, via de regra, estruturados impropriamente pelo impessoal, na sociedade ocidental.

Acordado e despertado pela morte em sua diferença ontológica, o *Dasein* deve, então, compreender qual a relação entre a morte e a ordenação da vida no mundo ocidental e como ele se descobre abandonado em sua pergunta pelo ser que as respostas impróprias da metafísica não respondem, ainda que tudo pareça em ordem e regido pelo progresso.

A morte, ou a fuga do *Dasein*, organiza a vida cotidiana? A vida, em sua autocompreensão impessoal, não seria de fato uma fuga de seu

modo constitutivo de ser-para-a-morte? Max Scheler identifica uma modificação na auto-compreensão que o ocidente experimenta em relação com a morte que mostra a possibilidade de se falar de um antes e um depois na estruturação da cultura em seu todo por causa do modo de se lidar com a própria morte. Diz Scheler que o ocidente viu surgir, em torno do Séc. XIII, um novo tipo de homem, "aquele que pertence à grande imagem genérica do *homem moderno europeu ocidental*, considerado como tipo coletivo".[311]

A modificação ocorrida, segundo Scheler, se deu na "relação do homem moderno com sua própria morte".[312] Antes, a morte "constituía um poder formador e diretor, era algo que dava à vida articulação e estrutura".[313] Agora, a morte foi substituída pela ideia de progresso, e a morte individual, pela morte do outro, por este estar perdido no seu eu social. "São sempre os outros que morrem para ele, e ele próprio por sua vez, morre como 'um outro' para os outros".[314]

E então a conclusão de Scheler sobre o destino da morte no ocidente é: "a morte, de cuja repressão nasceu o novo ídolo do progresso, aparece, para aquele que se entrega à investigação do mundo vivo, como o fanatismo do progresso, como sendo ela própria (a morte) um progresso na 'adaptação da vida' ao mundo circundante".[315]

Creio que Heidegger podia concordar com tudo isto que Scheler diz, mas uma outra coisa deve ser acrescentada a esta brilhante constatação de Scheler: também agora a morte estrutura e articula a cotidianidade. Se antes a morte estruturava a vida na bela síntese da imortalidade e da vida eterna, agora, por outro lado, é a fuga da finitude e da morte que opera a estruturação. Não mais a vida em função do céu, mas a vida em função de si mesma, no refúgio do impessoal.

Nisto também ajuda Scheler com a sua constatação da emergência do tipo coletivo de homem, mesmo que não o tenha compreendido como Heidegger. Para Heidegger, o *Dasein* já está lançado na morte.[316] Isto signi-

311 SCHELER, Morte e sobrevivência, p. 39.

312 *Ibid.*, p. 39.

313 *Ibid.*, p 44.

314 *Ibid.*, p 44.

315 *Ibid.*, p. 50.

316 *SeT*, vol. 2, p. 33.

fica que o *Dasein* já está em fuga; "de início e na maior parte das vezes, em fugindo, encobre para si mesmo o ser-para-a-morte mais próprio".[317]

Não é que antes o homem não estivesse em fuga (antes do Séc. XIII), e só agora com os recursos prometeicos da ciência, da confiança na razão humana e no progresso da história, ele resolvesse se revoltar contra a morte e reprimi-la até ao esquecimento.

Para Heidegger, toda a metafísica ocidental é um desvio da questão do ser e, consequentemente, uma fuga da diferença ontológica própria da morte. A *Sorge*, em sua essência, está lançada de modo impróprio na cotidianidade, ou seja, no modo da decadência. Diz Heidegger: "nesse decadente ser-junto-a, anuncia-se a fuga da estranheza, isto significa, do ser-para-a-morte mais próprio".[318] Toda a vida ocidental, isto é, a *Sorge* em sua existência, facticidade, e decadência, está estruturada a partir da fuga da morte.

O ser-para-a-morte foge dele mesmo. Heidegger afirma que "na cotidianidade mediana, o que está em jogo no *Dasein* é este poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável, conquanto seja apenas no modo da ocupação de uma indiferença imperturbável frente à possibilidade extrema de sua existência".[319]

O que está em jogo é o modo do *Dasein* compreender aquela "falta essencial", ou sua diferença ontológica, que a morte desentranha. Uma vez resolvido em sua estrutura prévia e livre para a morte, ou seja, livre da ditadura do impessoal, então o *Dasein* resoluto enfrenta a metafísica ocidental ali onde o ser está impensado em sua diferença.

A diferença ontológica é desentranhada, e o *Dasein* compreende o sentido de levantar a questão do ser, ou seja, em sua finitude, ele se vê na diferença que estava recoberta pela elaboração do impessoal. "A elaboração dessa indiferença 'superior' *aliena* o *Dasein* de seu poder-ser mais próprio e irremissível".[320]

O impessoal, ao qual a *Sorge* se aliena, cuida de elaborar o discurso da indiferença, pelo qual ele anula de uma só vez a morte e a diferença remanescente na estranheza e angústia latentes de tal modo que o clamor da

317 *Ibid.*, p. 33.

318 *Ibid.*, p. 34.

319 *Ibid.*, p. 37.

320 *Ibid.*, p. 37.

consciência acaba por se fazer ouvir. O trabalho do impessoal é dispersar de tal modo o *Dasein* que ele não ouça o seu si mesmo mais próprio.

O fato é que todo projeto ocidental é passível de suspensão e questionamento a partir desta caracterização do cotidiano como fuga da morte, elaborado pelo discurso do impessoal que, entre outras coisas, pretende suprimir a diferença ontológica. O ser-para-a-morte do *Dasein* seria o ser-para-a-morte da *Sorge*, e também por isso ser-para-a-morte da regularidade e da ordem instaurada na vida social, para manter afastada a ameaça da morte e da diferença. Por outras palavras, manter afastada a ameaça da destruição da metafísica ocidental e seu império do ente e da coisa.

Para corroborar a intenção de crítica do ocidente pretendida por Heidegger, cabe citar aqui a interpretação sobre o propósito de *Ser e Tempo* feita por Barash:

> "Efetivamente, uma das principais tarefas a que se consagra *Sein und Zeit* é precisamente a de inserir a desconstrução da 'cultura', da 'história do espírito' (*Geistesgeschichte*) e da 'história universal' (*Weltgeschichte*) - noções pertencentes aos filósofos da história do contexto pós-hegeliano - numa desconstrução mais vasta da metafísica tradicional".[321]

Por isso, a virada para a autenticidade do *Dasein* contempla uma crítica abrangente da existência e sua existencialidade, ou seja, suas concreções na cotidianidade e o modo de compreender do *Dasein* consignado na metafísica ocidental. Daí a importância da recuperação da diferença ontológica do *Dasein* a partir de seu ser-para-a-morte.

A diferença de sua morte remete para a recuperação do *Dasein* de sua indiferença no impessoal e sua compreensão de si mesmo na diferença ontológica. O *Dasein*, no modo da indiferença, perde sua questionabilidade frente à medianidade do cotidiano. Esta questionabilidade é dádiva da diferença ontológica. *Ser e Tempo* detecta uma ausência de questionabilidade (*Fraglosigkeit*) por conta da interpretação do impessoal.

Por isso, Heidegger sempre parte da interpretação vulgar para daí alcançar a interpretação originária. Diz Manuel G. V. Garcia que "o indubitável ou eviden-

321 BARASH, Heidegger e seu século tempo do ser, tempo da história, p. 144.

te é, justamente, aquilo que não necessita ser questionado".[322] Ora, o evidente é o indiferente, o ente simplesmente dado, o cotidiano. No impessoal há uma ausência de questionabilidade. "Frente a isto, como bem mostra o ponto de partida de *Ser e Tempo*, a filosofia inquire pelo que se dá por evidente e conhecido de todos. Por isso, o objetivo aqui é tanto mostrar como eliminar essa ausência (sufixo *los*) na qual se encontra sumido o perguntar ou inquirir (*fragen*)".[323]

Esta referência elucidativa, que faz Garcia a *Ser e Tempo*, mostra o caráter fundamental da diferença ontológica, que é a questionabilidade do *Dasein* como ser-no-mundo lançado na decadência do cotidiano. Indicar estas ausências, esquecimentos, indiferenças, é parte orientadora de Heidegger em *Ser e Tempo*. Como diz Heidegger, importa "despertar novamente uma compreensão para o sentido dessa questão" (a questão sobre o sentido do ser).[324] A questionabilidade é uma característica fundamental do *Dasein*. Em *O conceito de tempo* ele encerra afirmando: "Então o *Dasein* será ser questionador".[325]

Por outro lado, *Ser e Tempo* encerra ponderando sobre a diferença ontológica: "por mais elucidadora que possa parecer a diferença entre o ser do *Dasein* que existe e o ser dos entes não dotados de caráter do *Dasein* (ser simplesmente dado, por exemplo), ele não passa de um *ponto de partida* da problemática ontológica. Não é algo com que a filosofia possa se tranquilizar".[326] Heidegger encerra, desse modo, sua obra, porque a coisificação da ontologia é um perigo sempre a rondar, e aquele ponto de partida indicado não deve jamais ser abandonado.

2. Morte e Antecipabilidade

A morte instaura a antecipabilidade do *Dasein*. O fim é o primeiro na conta das preocupações do homem. Dir-se-ia mesmo que o cálculo e as estratégias de medir e prevenir estão em relação direta com a capacidade humana de antecipar. Assim a *Sorge* seria abertura, cuja essência está no cálculo das possibilidades perante as quais o *Dasein* está lançado.

322 GARCIA. In: HEIDEGGER, *Conceptos fundamentales*, p. 61.

323 *Ibid.*, p. 61.

324 *SeT*, vol. 1, p. 24.

325 HEIDEGGER, *O conceito de tempo*, p. 39.

326 *SeT*, vol. 2, p. 250, 251.

A liberdade para as possibilidades resume-se na liberdade para as decisões calculadas e necessárias. Não se pode não decidir ou não escolher; deve-se fazê-lo bem, e fazer bem é antecipar, calcular e decidir pelo melhor. Este é o antecipar cotidiano, este é o homem perdido no reino das obrigações, das ocupações, das preocupações e das vivências comuns a todos os seres humanos.

Vivemos no império do trabalho, dos contratos, dos outros. A antecipação instaurada no cotidiano é caracterizada pelo planejamento. Este planejamento é a tentativa de surpreender o futuro. O futuro é alguma coisa que vem, do qual é preciso se proteger. Planejar é proteger. Na verdade, o planejamento é uma fuga do nada que o futuro é. A antecipação no modo cotidiano é uma maneira de se proteger da morte.

No fundo, então, a antecipação é a tentativa do *Dasein* de fugir do futuro e da morte. O primeiro princípio da analítica é a liberdade para a morte.[327] O futuro não pode vir livremente; ele deve vir na medida da *Sorge*. Por isso, a relação *Dasein*-futuro não coincide no modo cotidiano, porque o *Dasein* é um ser em fuga da morte. Isto é a inautenticidade.

Como caracterizar, então, a antecipabilidade da morte sem recair no cálculo? O que é o caso: antecipar a morte ou fundamentar a antecipação na morte? A morte é uma função derivada da antecipação, ou a antecipação é uma função da morte? Chegamos à morte ao antecipá-la como a última barreira, como um encurtamento, ou chegamos à antecipação quando a morte revela o jogo da impossibilidade das possibilidades? A morte funda a antecipação? Quem antecipa? A antecipação da morte é reflexa? Ou seja, o *Dasein* na antecipação da morte, antecipa-se a si mesmo? Este antecipar-se a si mesmo não é o que caracteriza o jogo do *Dasein* com seu poder-ser-próprio?

A morte traz o *Dasein*, pois, da antecipação caracterizada pelo cálculo para a antecipação originária, onde se instaura o jogo do *Dasein* com o ser e o nada. Neste antecipar, o *Dasein* é colocado no seu passar. O passar é o lugar de autenticidade onde o *Dasein* se mantém em seu ser, na ausência completa de cálculo, planejamento, defesa ou outras mediações. O som do passar é o som do tempo originário, é o silêncio. O ser-todo do *Dasein* está no seu passar, na antecipação da morte, na sua diferença, na vertigem do ser. O *Dasein* na morte é seu ser-próprio, e nada mais.

---

327 *Ibid.*, p. 50.

No conceito de autenticidade estão a essência e o significado do *Dasein*. Em *Ser e Tempo*, Heidegger resume a caracterização mais extensa dada em *O conceito de tempo*, da essência do *Dasein*, como o ente que está determinado pelo 'ter de ser' e 'ser sempre meu'.[328] Convém, porém, tomar a caracterização de *O conceito de tempo*, pois ela permite com mais clareza mostrar o nexo entre autenticidade, morte e antecipação naquilo que Heidegger diz sobre o passar (*Vorbei*).

Heidegger elucida o nexo inicialmente jogando "a mais extrema possibilidade de ser" com "a mais extrema possibilidade de não-ser". A autenticidade (*Eigentlichkeit*) "é a determinação de ser (*Seinsbestimmung*)".[329] Por outro lado, diz Heidegger: "a morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade absoluta do *Dasein*".[330]

Se, de um lado, somos determinação e, de outro impossibilidade, como sair deste paradoxo? Na verdade, o *Dasein* é ser-para-a-morte, isto é, somos determinação e impossibilidade. O *Dasein* resolve isto por meio da antecipação. Na antecipação não há uma negação da morte nem uma desistência de si. O *Dasein* como ser lançado assume a si mesmo como fundamento, ou melhor, assume ser fundamento de si mesmo, assume o ter de ser e ser próprio, no "momento estrutural" privilegiado que Heidegger chama o "preceder-se-a-si-mesmo". "Esse momento estrutural da *Sorge* possui sua concreção mais originária no ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*)".[331]

A autenticidade é expressamente a demora do *Dasein* no seu passar. "Este passar de (*Vorbei-von*), enquanto e como (*Wie*), traz involuntariamente o *Dasein* para a única possibilidade que é dele mesmo, deixa o *Dasein* totalmente entregue a si mesmo".[332] Ser autêntico não é uma escolha entre isto ou aquilo. O *Dasein* pode estar em seu passar de modo autêntico ou inautêntico, próprio ou impróprio. Este passar se caracteriza pelo antecipar. O antecipar des-cobre o passar. Chega-se ao passar pelo momento estrutural do preceder-se-a-si-mesmo.

O antecipar privilegiado é a morte. Aí se encontra o ser-próprio e todo do *Dasein*. A autenticidade (*Eigentlichkeit*), termo preferido de *O*

---

328 *SeT*, vol. 1, p. 77, 78.

329 HEIDEGGER, *O conceito de tempo*, p. 21.

330 *SeT*, vol. 2, p. 32.

331 *Ibid.*, p. 32.

332 HEIDEGGER, *O conceito de tempo*, p. 25.

conceito do tempo, o próprio (*Eigentlich*), termo cognato preferido de *Ser e Tempo,* traduzem este modo de ser no qual o *Dasein* se apropria de si no passar, aí se apropria de seu fundamento. O passar é o tempo.[333] A cognação entre *Eingentlich* e *Ereignis* sugere a Lévinas uma passagem possível do Heidegger de *Ser e Tempo* para o último Heidegger, onde o conceito de *Ereignis* prevalece soberano.

A rigor, o desenvolvimento do pensar heideggeriano não teria abandonado o ponto de virada da Parte I para a Parte II de *Ser e Tempo* com a analítica da morte. Se a autenticidade consiste em seu passar, então a antecipação da morte ainda é relevante numa ontologia do *Ereignis*.

A expressão ontologia fundamental foi abandonada, mas a constituição do *Dasein* expressa na analítica foi subsumida em conceitos como o de *Ereignis*.[334] Diz Lévinas que: "O *Ereignis* de *Zeit und Sein* está já em *Sein und Zeit*". Ou, "no surgimento do próprio se anuncia já a morte".[335] De qualquer modo, o próprio e a apropriação do ser de si mesmo são experimentados com ser-para-a-morte.

Em *O conceito de tempo* "o *Dasein* está autenticamente (*Eigentlich*) junto a ele mesmo, é autenticamente existente quando se mantém neste antecipar" (*Vorlaufen*).[336] Manter (*halten*) é também persistir. A persistência levaria a pensar em um esforço pre-meditado, resignado, em perseguir uma meta, em um tipo de luta interior que desviaria totalmente o que Heidegger está dizendo. Ele esclarece que o passar não é um medir do que passou ou do que falta ainda para chegar. "Originariamente (*Ursprünglich*) o tempo não tem extensão".[337]

O tempo autêntico é sempre todo o tempo cada vez no passar. A morte foi conceituada em *Ser e Tempo* como a antecipação privilegiada, porque na morte o *Dasein* encontra-se como ser todo e ser-próprio. Isto era o que caracterizava a falta essencial que a morte veio suprimir. O ser todo do *Dasein* era uma impossibilidade existenciária, por reclamar uma noção de tempo linear e infinita que a cada vez implicava em algo ainda pendente (conceito da *Sorge* imprópria, cativa do impessoal).

---

333 *Ibid.*, p. 27.

334 HEIDEGGER, Seminário sobre tempo e ser. In: CEF, p. 279.

335 **LÉVINAS, Dios,** la muerte y el tiempo, p. 47.

336 HEIDEGGER, *O conceito de tempo*, p. 27.

337 *Ibid.*, p. 27.

Mas é exatamente a ideia de tempo analisada em *O conceito de tempo* que Heidegger pressupõe em *Ser e Tempo*,[338] para estruturar a previedade do *Dasein* em sua originariedade e autenticidade. O *Dasein* encontra seu ser-todo na estrutura prévia da *Sorge*, porque o tempo originário é todo na antecipação da morte. "O *Dasein*, apreendido (*Begriffen*) em sua extrema possibilidade de ser, é o próprio tempo".[339]

Por isso, Lévinas observa que Heidegger muda a pergunta sobre o tempo, de "o que é tempo", para "quem é o tempo".[340] Isto implica em equiparar o quem ao tempo, ao modo da autenticidade e inautenticidade, ser-próprio ou ser-impróprio.[341] Por outro lado, o quem da antecipação é, na analítica, o quem próprio, pois, na antecipação da morte, a voz de comando, ou que conclama, é o clamor da consciência que atinge o *Dasein* em sua mais profunda autenticidade, operando a decisão-antecipadora. Diz *Ser e Tempo* que "O *Dasein* se torna essencial na existência própria, que se constitui pela de-cisão antecipadora".[342]

Porque o *Dasein* na sua autenticidade é o mesmo que o tempo em seu passar, o passado, o presente e futuro se dão no *Dasein* em seu todo na medida em que o futuro se define a partir do quem autêntico do *Dasein*. "Futuro (*Zukunft*) significa o advento em que o *Dasein* vem a si (*Zukommtn*) em seu poder-ser mais próprio".[343]

O que faz com que o *Dasein* se torne autenticamente futuro é a antecipação da morte. O argumento de Heidegger é que se o ser-para-a-morte é constitutivo da *Sorge* em sua previedade, como ficou demonstrado, então o futuro caracteriza definitivamente o *Dasein* em seu vir-a-si. O *Dasein* é essencialmente futuro, vir-a-si, passar, preceder-se-a-si-mesmo, ser-para-a-morte. É como ser-para-a-morte que o vir-a-si do *Dasein* a cada vez se põe como possibilidade e abertura. Diz Heidegger: "este antecipar nada mais é do que o autêntico e singular futuro do próprio *Dasein*. No antecipar, o *Dasein* é o seu futuro de tal modo que neste ser futuro (*Zukunftsein*) ele volta para o seu passado e seu presente".[344]

---

338 *SeT*, vol. 2, p. 53.

339 HEIDEGGER, *O conceito de tempo*, p. 27.

340 **LÉVINAS, Dios,** la muerte y el tiempo, p. 39.

341 HEIDEGGER, *O conceito de tempo*, p. 39.

342 *SeT*, vol. 2, p. 117.

343 *Ibid.*, p. 119.

344 HEIDEGGER, *O conceito de tempo*, p. 27.

Não há, pois, uma relação de originariedade do futuro em relação ao passado e o presente. O tempo é o futuro, enquanto o passado e o presente são temporalizações do *Dasein*. Heidegger esclarece que: "temporalização não significa 'sucessão' de *ekstases*. O porvir (*Zukunft*) não *vem depois* do vigor de ter sido (*Gewesenheit*) e este não *vem antes* da atualidade (*Gegenwart*). A temporalidade se temporaliza num porvir atualizante do vigor de ter sido (*gewesende-gegenwärtigende Zukunft*)".[345]

O *Dasein* lançado se move sempre numa interpretação legada que o passado lhe impõe. O presente é a vigência deste passado ou o viger de ter sido. De fato, o *Dasein* é igualmente futuro e passado.[346] Somente pela decisão antecipadora, na qual o *Dasein* se recolhe como ser-todo ante a morte, é que ele pode igualmente assumir seu destino e seu ser-próprio.

Na decisão-antecipadora, como futuro, "livre para a morte", o *Dasein* "se *transmite* a si mesmo". Assim, na decisão-antecipadora, o *Dasein* conjuga o herdado e o escolhido.[347] O que se transmite a si mesmo pode tanto ser o próprio quanto o impróprio e impessoal. Em sua decisão originária, o *Dasein* segue usualmente o impessoal.

O *Dasein* escolhe o impessoal como seu próprio, ou escolhe não escolher, e segue o impróprio-impessoal. "O impessoal encobre até mesmo o ter-se dispensado do encargo de *escolher*", diz Heidegger.[348] Por isso, escolher a escolha é essencial. Heidegger insiste mesmo na recuperação da escolha: "recuperar a escolha significa *escolher essa escolha*".[349]

Heidegger pergunta: "O que é isso: sempre possuir a própria morte? É um antecipar (*Vorlaufen*) do *Dasein* em relação ao seu passar (*Vorbei*), enquanto uma possibilidade extrema de si mesmo que se antecipa na consciência e numa completa indeterminação.[350] Ora, se antecipar é pura indeterminação, se o *Dasein* não o determina, então antecipar é algo como uma interpelação. Antecipar é um chamado do próprio ser do *Dasein* ao *Dasein*

345 *SeT*, vol. 2, p. 149.

346 *Ibid.*, p. 191.

347 *Ibid.*, p. 190.

348 *Ibid.*, p. 53.

349 *Ibid.*, p. 53.

350 HEIDEGGER, *O conceito de tempo*, p. 25.

mesmo. Este chamado vem como clamor da consciência, mas não como ato reflexivo, pois, se assim fosse, seria determinado.

A consciência, para Heidegger, é o próprio clamor do *Dasein* em sua estranheza, como cativo do cotidiano. O clamor surpreende, pois, o *Dasein*. É isso que descobre o *Dasein* em sua futuridade originária. Uma futuridade originária exige que os momentos sejam sempre únicos e diferentes, singulares e indeterminados, pois o *Dasein* está em seu ser a cada vez; ele deve se manter no passar; ele se deve à sua autenticidade.

Desse modo, o tempo originário não pode ser dito homogêneo, como os instantes que no relógio marcam as horas. Se fosse homogêneo, podia então ser medido.[351] Ainda mais, seria um ente simplesmente dado. Mas o tempo é o *Dasein*, ou melhor, o *Dasein* está "de modo privilegiado no tempo, de modo que a partir dele possa ser deduzido o que é o tempo".[352] O tempo marcado é, pois, uma derivação do *Dasein*.

Submetendo o tempo à contagem e ao modo de ente simplesmente dado, natural, o próprio *Dasein* está submetido à condição de ente calculado e medido na cotidianidade. O *Dasein* mesmo se aprisiona em sua auto-alienação de si no mundo das ocupações, submerge-se na inautenticidade. Por isso, Heidegger conduz a questão do tempo e do *Dasein* de uma mera resposta à pergunta o que é para quem é.

A abertura constitutiva da *Sorge* nada mais é que a futuridade do *Dasein*. Esta futuridade é, pois, um quem no qual a autenticidade se firma contra o que Heidegger chama de "direito natural" do conceito vulgar de tempo.[353] A morte realiza esta tarefa de desentranhar a futuridade do *Dasein*, constitutiva da *Sorge*, em sua previedade. Na medida em que o *Dasein* sabe de sua morte, ou de sua fuga da morte, ele então conhece também o tempo originário a partir do conceito vulgar de tempo, porque o nexo morte-antecipação reconduz o *Dasein* ao seu ser-todo e ao tempo que ele é (o quem) em seu passar.[354]

Isto conduz ao conceito de reversibilidade do tempo que Heidegger analisa sob a pergunta: "porque o tempo não se reverte?".[355] O conceito de

351 *Ibid.*, p. 13.

352 *Ibid.*, p. 17.

353 *SeT*, vol. 2, p. 239.

354 *Ibid.*, p. 238.

355 *Ibid.*, p. 239.

irreversibilidade do tempo vem da temporalidade decadente do *Dasein*. Ou seja, responde-se ao tempo pela pergunta 'o que', e não por seu caráter de 'consciência imanente', como fala Husserl.[356]

Para Heidegger, o *Dasein* não tem uma consciência ele é consciência ou compreensão prévia numa dada disposição. Ele não tem o tempo como sua estrutura imanente; ele é o tempo como seu mais originário passar. Sendo consciência em seu passar, o tempo não se diz irreversível, pois ele é todo em seu passar. E também ele não é reversível, porque suas temporalizações constituem um legado, uma tradição diante da qual o *Dasein* deve se decidir. O tempo se constitui de futuro, passado e presente.

Todavia, a futuridade ou antecipabilidade impõe sobre o legado a força de sua escolha e até mesmo a repetição no caso da interpretação metafísica tradicional.[357] O tempo irreversível pressupõe um passar linear e progressivo jamais totalizado, o que contraria a ideia de ser-todo da antecipação da morte. O tempo reversível destrói o legado e recai num conceito circular, mas não indeterminado, como exige a consciência da morte. Por isso, o passar é originário e próprio simultaneamente. Como originário, não retorna, mas como próprio invoca a consciência com sua força de decisão e escolha que se autodetermina numa pluralidade indeterminada e pode ser recuperado.

Heidegger qualifica as *ekstases*, em relação aos momentos estruturais da *Sorge*, como: o futuro possibilita a compreensão (*Verstehen*), o passado ou vigor de ter sido (*Gewesenheit*) possibilita a disposição (*Stimmung*) e o presente (*Gegenwart*) dá o sentido da decadência. A *Sorge* é temporalidade temporalizante. "O tempo é temporal".[358] E mais, Heidegger, quando expõe a temporalidade da abertura, diz que "a temporalidade se temporaliza totalmente em cada *ekstase*. Esta é a unidade estrutural da *Sorge*".[359] Isto é o que *O conceito de tempo* dizia sobre o tempo ser todo no seu passar, tendo o cuidado de reservar a distância que existe entre a argumentação de *O conceito de tempo* e *Ser e Tempo*. Tempo, no primeiro, é o *Dasein* e, em *Ser e Tempo*, a temporalidade é o sentido do *Dasein*.

356 HUSSERL, Fenomenologia de la conciencia del tiempo inmanente, p. 51.

357 *SeT*, vol. 2, p. 136, 261.

358 HEIDEGGER, *O conceito de tempo*, p. 37.

359 *SeT*, vol. 2, p. 148.

Não há distância entre o *Dasein* e seu passado. Em todo caso, a antecipação é a possibilidade do *Dasein* voltar atrás e retomar o seu passado. O modo (*Weise*) de voltar atrás é a consciência. O que pode ser retornado é seu como (*Wie*). Recuperar o como é transformar o passado em escolha por um quem. Não se recupera o passar, mas o como do passar. O passado "é algo para o qual sempre posso retornar".[360]

Se a morte possibilita a antecipação e me coloca em meu passar, onde o ser todo do *Dasein* e do tempo se encontram, então temos aqui uma tarefa privilegiada na qual o sentido de ser do *Dasein* se determina em sua autenticidade.

A antecipação da morte, pois, em Heidegger abre um leque de significados para a compreensão da complexidade do *Dasein*. Por isso, morte é um conceito entranhado na estrutura de *Ser e Tempo* e na auto-explicitação do *Dasein* e, daí, sua condição de privilegiada e suas simplificações em todos os modos de ser do *Dasein*.

3. Morte, Individuação e singularização

A analítica de *Ser e Tempo* trabalha com o pressuposto de que a questão do ser fica interditada se não for levantada no âmbito da autenticidade. O ser todo e próprio oferece a situação hermenêutica segura para a pergunta pelo ser do *Dasein* e o ser em geral. Por isso, a analítica deve levar o questionamento sobre a existência autêntica do *Dasein* até seu ponto de radicalidade e originariedade. Só quando o ser do *Dasein* inteiro e compreendido como próprio for reconduzido à sua previedade, se poderá elucidar e ousar colocar a questão do ser com alguma chance de sucesso.

O momento estrutural da constituição prévia do *Dasein* autêntico é o momento de compreensão máxima do *Dasein* em sua individuação e singularização. Por isso, a individuação não pode ser compreendida fora da questão pelo ser do *Dasein*. A individuação não seria correta e originariamente compreendida pela teoria do processo gradual de desenvolvimento da personalidade em seus vários estágios evolutivos. É claro que o homem é um ser vivo que cumpre certos estágios da concepção até a morte.

---

360 HEIDEGGER, *O conceito de tempo*, p. 35.

Visto assim entre o nascimento e a morte, o homem pode ser objeto de muitas pesquisas e teorias. Entretanto, o que dá a compreender a analítica é que individuação e singularização não são um processo, mas um momento fundamental da constituição do *Dasein*. Este momento fundamental é o da antecipação da morte, em que o *Dasein* assume seu ser próprio e todo, numa decisão singular e individualizante.

Individuação e singularização devem acompanhar e fundamentar os modos de ser da *Sorge* já em sua previedade, para que o impessoal assumível pelo *Dasein* não mascare a possibilidade da escolha fundamental perante a morte, pela qual se mantém na autenticidade. O discurso do impessoal faz crer que a autenticidade é o concurso das ocupações e do cuidado para com os outros. Ao invés da individuação e da singularização, o impessoal lança o *Dasein* no discurso da identidade do eu no cotidiano. O eu se identifica com e como cotidiano.

Isto caracteriza o próprio-impessoal. Diz Heidegger que: "enquanto o próprio-impessoal, cada *Dasein* se acha *disperso* na impessoalidade".[361] O *Dasein* iludido com o eu público cria uma familiaridade "consigo enquanto o próprio-impessoal". Heidegger afirma que "*de início* (*Zunächst*), o *Dasein* de fato está no mundo comum, descoberto pela medianidade. *De início*, 'eu' não 'sou' no sentido do propriamente si mesmo e sim os outros nos moldes do impessoal".[362]

Em primeiro lugar, na ordem existencial, vemo-nos jogados no impessoal; nascemos no impessoal e permanecemos no impessoal, na maior parte das vezes (*Zumeist*), isto é, geralmente, a familiaridade com a tradição e com a contemporaneidade prevalece em nós. O ser contemporâneo cativa o *Dasein*. Isto leva Heidegger à sua brilhante definição do impessoal, que diz: "todo mundo é outro e ninguém é si próprio".[363] A contemporaneidade exerce não só fascínio, mas também ditadura sobre o *Dasein*, dispensando--o de suas mais caras responsabilidades. O impessoal cuida do *Dasein* para que ele possa se manter atual. "O impessoal, diz Heidegger, *tira o encargo* de cada *Dasein*".[364]

A interpretação ontológica do impessoal prescreve "o sentido do ser

361 *SeT*, vol. 1, p. 182.

362 *Ibid.*, p. 182.

363 *Ibid.*, p. 181.

364 *Ibid.*, p. 180.

em função do qual estes 'sujeitos' se compreendem".[365] Se o *Dasein* está assim enredado pelo "ninguém" que nivela todos pelo critério de medianidade e publicidade, então, como falar ainda de individuação e singularização autênticas? Como não ser enganado pelas vozes da contemporaneidade e seus múltiplos conceitos sobre identidade e autenticidade? Onde encontrar motivação para abandonar o refúgio do anonimato, e esta vontade de impessoal que caracteriza esta multidão urbana? Porque procurar problemas com as próprias mãos, se o impessoal já resolve bem os dilemas humanos? Porque desconfiar? Até onde deve ir a minha relação de familiaridade e fé na vizinhança do cotidiano? Esta doação de sentido que se recebe deveria ser questionada? Quem, afinal, vai assumir o ônus da proteção da identidade? Quem vai prover de sentido o *Dasein*?

Não se trata aqui de criar um guia de sabedoria prática, de fato já bastante explorado. Trata-se de mostrar que o problema da individuação e singularização do *Dasein* trava o mesmo combate já exposto entre próprio e impróprio, a partir da angústia e da morte proclamadas no clamor da consciência, contra a ditadura do impessoal e da contemporaneidade cotidiana. A individuação resulta da emergência de um querer-ter-consciência própria revelada no clamor. A conclamação do *Dasein* para assumir seu ser-próprio chama-se individuação. Ela se dá como passagem da "perdição do impessoal para si mesmo".[366] É quase impossível não relacionar individuação e singularização com o clamor da consciência e da morte. Em *O conceito de tempo*, Heidegger define a individuação, distinguindo-a das existências singulares com suas idiossincrasias. A individuação é atributo do *Dasein*.

É preciso eliminar o risco da psicologização do tema. A individuação é uma característica do *Dasein*, e não de um indivíduo. Por isso, fica fora o individualismo, a caracterologia ou a individualidade tipo vida privada *versus* vida pública. Para Heidegger, "o tempo é o adequado *principium individuationis*".[367]

Pelo *principium individuationis*, o *Dasein* individualiza em cada pessoa seu ser-para-a-morte. O princípio da individuação põe o *Dasein* em

365 *Ibid.*, p. 183.

366 *SeT*, vol. 2, p. 53.

367 HEIDEGGER, *O conceito de tempo*, p. 37.

seu ser cada vez. Diz Heidegger que "o *Dasein* torna-se visível (*Sichtbar*) enquanto o único ser que é desta vez (*Diesmaligkeit*) em seu único destino (*Schicksal*) na possibilidade de seu único passar".[368] Esta singularização do *Dasein* em seu cada vez ser, estreita a identidade de todas as pessoas. Esta identidade de todas as pessoas é abatida e nivela-se na morte. "Junto à morte toda pessoa é trazida para o como, que todas podem ser igualmente; é trazida para uma possibilidade segundo a qual ninguém se distingue; é trazida para o como (*Wie*), quando todo o que (*Was*) vira pó (*zerstäubt*)".[369]

Se todo o *que* vira pó, então prevalece o *quem*. O *quem*, Heidegger vai analisar em *Ser e Tempo* no escopo do impessoal e da análise que distingue o *quem* próprio do impróprio. Mas, pelo argumento, de *O conceito de tempo*, o quem é o tempo, ou o *Dasein* é o quem em seu como que se faz autêntico no passar. Este passar é o tempo em sua originariedade. "Este passar não é um o que <*Was*>, mas um como <*Wie*> e, na verdade, o autêntico como de meu *Dasein*".[370] Todavia, o como do passar pede um quem que o *Dasein* é em sua autenticidade ou inautenticidade, desenvolvido por Heidegger em *Ser e Tempo*. O mover-se neste como, tanto no recuperar o passado como no antecipar da futuridade, ou se manter no instante do autêntico agora, é o que caracteriza a consciência. "O modo de voltar atrás é, entre outras coisas, a consciência", e mais, "somente o como pode ser retomado".[371]

Assim sendo, podemos conjugar um nexo entre antecipar, consciência, passar e individuação com o quem próprio do *Dasein*, para expressar o que *O conceito de tempo* e *Ser e Tempo* entendem por morte, individuação e singularização. Heidegger, em *Ser e Tempo*, explora uma fenomenologia da consciência que resgata de *O conceito de tempo* a autenticidade do *Dasein* em seu passar (individuação), no quem do *Dasein* em sua decisão-antecipadora da morte. O próprio Heidegger afirma, em *Ser e Tempo*, quando passa a tematizar a consciência, que: "as considerações presentes e as que haverão de seguir foram apresentadas, sob forma de tese, por ocasião de uma conferência pública em Marburgo (julho 1924) sobre *O conceito de tempo*".[372]

---

368 *Ibid.*, p. 37.

369 *Ibid.*, p. 37.

370 *Ibid.*, p. 25.

371 *Ibid.*, p. 35.

372 *SeT*, vol. 2, p. 53, n. 29.

Subentendida esta conferência pública, o que Heidegger quer atingir agora e que não foi desenvolvido na conferência, é o testemunho de que no passar o *Dasein* se acha autenticamente, em seu ser próprio e total. Heidegger quer tornar *visível* (*Sichtbar*) o *Dasein* em seu passar. Esta visibilidade da individuação se mostra na consciência. "De início, é preciso perseguir os fundamentos e estruturas existenciais da consciência, tornando-a visível (*Sichtbar*) *como* fenômeno da existência".[373] Isto foi afirmado em 1924 como a visibilidade proporcionada pela antecipação, entendido por Heidegger como a individuação própria. "Esta individuação tem a peculiaridade de não deixar o *Dasein* chegar a uma individuação, no sentido da formação fantástica de existências singulares".[374]

O *Dasein* devia se prevenir contra a individuação imprópria. A individuação do *Dasein* singular pressupõe a ontologia da individuação, pois "esta análise ontológica da consciência antecede toda descrição psicológica de suas vivências e sua classificação".[375] Isto não significa que, baseado numa ontologia da individuação, o estudo científico da consciência ou da psique terá mais ou menos sucesso. A ontologia não fundamenta nada. Ela antecede no sentido de estar dada previamente na constituição do *Dasein*.

A consciência foi compreendida mais profundamente como clamor. "O clamor abre o poder-ser como a singularidade de cada *Dasein*".[376] Na individuação opera, pois, o clamor que abre o poder-ser. O *Dasein* ignorava seu poder-ser-próprio; por isso mesmo, o indivíduo consciente, na maior parte das vezes, está informado pelo impessoal e, portanto, não se reconhece na inautenticidade. A individuação é precisamente a consciência de sua falta. Por isso o clamor é essencialmente um escutar. Escutar o clamor é o primeiro momento da individuação. Diz Heidegger: "O clamor singulariza, de forma inexorável, o *Dasein* em seu poder-ser e estar em débito, dispondo-o a ser propriamente aquilo que é".[377]

Heidegger relaciona, ainda, a singularização do *Dasein* com a morte num nexo elucidativo, dizendo: "a singularização essencial do poder-ser mais próprio revela, em sua completa nitidez, a antecipação da morte como

373 *Ibid.*, p. 54.

374 HEIDEGGER, *O conceito de tempo*, p. 37.

375 *SeT*, vol. 2, p. 54.

376 *Ibid.*, p. 67.

377 *Ibid.*, p. 99.

a possibilidade *irremissível*".[378] Chega-se, assim, da morte à individuação e à singularização.

Mas a morte é essencialmente angústia.[379] Por isso, a angústia deve operar de modo privilegiado a individuação. De fato, Heidegger diz que: "a angústia singulariza e abre o *Dasein* como "*solus ipse*"".[380] Como a angústia se dá mediante o nada, isto é, quando o mundo não se apresenta mais como a fonte de sentido do *Dasein*, então a singularização é também o momento de recomposição de uma fonte de sentido que não seja mais estranha ao *Dasein*, mas que lhe seja própria. A estranheza do *Dasein* era devida exatamente ao fato de que sua fonte de sentido era o impessoal. Mas também não se corre o risco de cair num solipsismo absoluto e vazio?

Heidegger afirma o contrário: o *solus ipse*, no modo existencial, "confere ao *Dasein* justamente um sentido extremo em que ele é trazido como mundo para o seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si mesmo".[381] A angústia e o nada jogam o *Dasein* contra seu ser próprio, e isso opera a individuação. Ou o clamor do ser-próprio desmorona a fortaleza do impessoal e o *Dasein* dá o sinal de querer-ter-consciência.

Na verdade, o *Dasein* se funda na angústia latente que impede a coincidência *Dasein*-cotidiano, deixando o poder-ser-próprio ricocheteando o som do clamor da consciência. Por isso, a angústia é o contrapeso da cotidianidade. "Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que ela singulariza. Essa singularização retira o *Dasein* de sua decadência e lhe revela a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser".[382] O momento-singularização não garante a propriedade, mas oferece a abertura para a decisão na qual o *Dasein* escolhe o escolher. A individuação e a singularização não elimina a angústia. A angústia é a guardiã do ser-próprio, e cada vez ela se oferece como a estranheza do *Dasein* ouvida no clamor da consciência. Diz Heidegger: "*a angústia, porém, é que permite que se mantenha aberta a ameaça absoluta e contínua de si mesmo, que emerge do ser mais próprio e singular do Dasein*".[383]

378 HEIDEGGER, *O conceito de tempo*, p. 99.

379 *SeT*, vol. 2, p. 50.

380 *SeT*, vol. 1, p. 252.

381 *Ibid.*, p. 252.

382 *Ibid.*, p. 255.

383 *SeT*, vol. 2, p. 50.

A singularização, na verdade, aprofunda esta ausência de fundamento que o *Dasein* enfrenta em seu estar lançado. O impessoal, ainda, se permitia sobre ele se fundamentar; mas, uma vez que seu castelo foi desmoronado, o *Dasein* só conta com seu ser-próprio e, por isso, assume a carga de ser o fundamento de um projeto de ser, ser fundamento de si mesmo. "*Existindo*, o *Dasein* é o fundamento de seu poder-ser, porque só pode existir como o ente que está entregue à responsabilidade de ser o ente que ele é".[384]

A angústia, por isso, é o inerradicável da existência. A individuação dá-se, pois, sempre pelas mãos da angústia como a parteira universal. Completando o nexo entre individuação, singularização e a morte, *Ser e Tempo* afirma: "porque a antecipação simplesmente singulariza o *Dasein* e, nessa singularização, torna certa a totalidade de seu poder-ser, a disposição fundamental da angústia pertence à compreensão de si mesma, própria do *Dasein*".[385]

Quanto mais profunda a individuação, mais o *Dasein* penetra na sua responsabilidade de ser si-mesmo e mais compreende sua condição de finitude, de ser-para-a-morte. A morte é, pois, a guardiã da individuação, como o é do tempo e do *Dasein* em seu passar. No ser-para-a-morte o *Dasein* singulariza de modo transcendente sua autenticidade. Mantém-se na individuação, na medida em que se mantém autenticamente em seu passar.

384 *Ibid.*, p. 72.

385 *Ibid.*, p. 50.

CAPÍTULO V

AS OBJEÇÕES AO CONCEITO DE SER-PARA-A-MORTE

1. Hannah Arendt: O problema da condição humana básica.

O pensamento de Hannah Arendt instituiu, contra Heidegger, a natalidade como a grande descoberta da condição humana básica. Em Heidegger, é a morte a condição humana fundamental. A morte é a indubitável certeza do *Dasein*. Sobre a condição de ser-para-a-morte transcorrem os fatos relevantes da existência humana. A morte é a fonte da descoberta do si mesmo autêntico.

A morte, em Heidegger, tem um poder de individuação que o nascimento não outorga ao *Dasein*: a consciência de fim, de temporalidade. A condição de ser-para-a-morte provoca a grande virada na consciência de si do *Dasein* como finitude. Este é o ponto de viragem de *Ser e Tempo*. Há que distinguir dois momentos em Heidegger, nesta questão básica: o da consciência da morte e o da morte mesma como fim da existência. O momento privilegiado é o da consciência ou da antecipação da morte. Este produz o novo.

O ponto de partida para Arendt é, por sua vez, a natalidade como elemento básico da condição humana, porque sem nascimento não há *Dasein* qualquer, nem história, nem morte. Ela afirma que "como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico".[386] A morte pode levar a uma situação de administração da exis-

386 ARENDT, *A condição humana*, p. 17.

tência semelhante ao da tecnologização da vida. A tentativa de escapar da morte pode levar à fuga da terra para um refúgio religioso, ou messianismo científico. Com esse escape e essa alienação possível Heidegger concordaria, mas a categoria ontológica originária do *Dasein*, que pode elucidar o agir ou qualquer outra expressão existenciária da condição humana, está remetida ao modo prévio da *Sorge* que é sem dúvida, o ser-para-a-morte.

A administração da morte pode alienar o homem de sua própria vida e levá-lo a transferir seu controle a algum tipo de heteronomia, inclusive a totalitarismos. A sobrevivência como fim último reduz o homem à condição de *animal laborans*. Após todo o exame sobre a condição humana, Arendt conclui que "a vida individual tornara-se parte do processo vital, e a única coisa necessária era 'laborar', isto é, garantir a continuidade da vida de cada um e de sua família".[387] Ele passa a viver para as condições de sua sobrevivência e não para a relação eu-tu. Recai na mesma lógica da metafísica tradicional, que girava em torno da *meditatio mortis*.

Como bem aponta Celso Lafer em sua introdução ao livro *A condição humana*: "Com efeito, toda tradição do pensamento metafísico e religioso gira essencialmente em torno da *meditatio mortis*".[388] Lafer quer indicar a diferença de Arendt em relação à metafísica e sua opção pela natalidade, sugerindo que o mundo moderno converteu a *meditatio mortis*, que na tradição cristã se ocupava não com a morte em si, mas com a vida depois da morte, em conservação da vida através do labor.

A vida terrena passa a ser o valor máximo para a espécie, para o sistema e não liga para os homens como cidadãos. A sociedade moderna converteu a vida eterna da *meditatio mortis*, em vida eterna exigida pela sobrevivência da espécie, à qual todos devem se sacrificar no exaustivo laborar. Por causa desse desfecho da condição humana moderna, exige-se, para Arendt, o resgate da natalidade como categoria central do resgate da política no sentido aristotélico.

Arendt contesta por isso a tese de Heidegger de que o homem seja um ser-para-a-morte, quando afirma: "embora devam morrer, não nascem

387 *Ibid.*, p. 335.

388 *Ibid.*, p. VIII.

para morrer, mas para começar". E mais: "a faculdade de agir se radica ontologicamente no fato do nascimento".[389] É neste sentido que Jean Greisch, comentarista de Heidegger, ao analisar a relação do pensamento deste com Hannah Arendt, fala de "*Un existential encore `a decouvrir: la natalité*", aparentemente indicando uma lacuna na analítica de Heidegger.[390]

A natalidade não é estranha a Heidegger, como pode sugerir Greisch. Heidegger, na verdade, a reconhece e a integra no conceito de ser-para-a-morte. Diz Heidegger: "de fato, o *Dasein* só existe nascendo, e é nascendo que ele já morre, no sentido de ser-para-a-morte".[391]

Heidegger parece admitir que passou por cima do intervalo entre o nascimento e a morte, mas logo afirma que a ditadura do real, da vivência atual, exclui o passado e o futuro, que devem ser trazidos ao conjunto das vivências do *Dasein*. Diz Heidegger que "na unidade do estar-lançado e do ser-para-a-morte, em sua fuga e antecipação, é que nascimento e morte formam um 'contexto' dotado do caráter de *Dasein*".[392] É exatamente esta totalidade que o impessoal encobre e disfarça, espalhando-o numa extensão. A antecipação da morte reúne o ser-todo e próprio do *Dasein*, dando assim o sentido de novo começo que Hannah Arendt postula, unilateralmente, pela natividade.

Quanto à observação de Celso Lafer sobre o caráter do pensamento metafísico tradicional que se aplicaria a *Ser e Tempo* devido a seu eixo do ser-para-a-morte, Heidegger não se enquadra nele, mas retém da *meditatio mortis*, a experiência da antecipação da morte implícita na *meditatio*. Sua reflexão explora caminhos insuspeitos e antimetafísicos.

A morte não é a porta para a eternidade e convite à alienação da terra, mas a porta para a compreensão da finitude e da temporalidade. Ela é um convite ao exercício da autenticidade e da vida de volta às coisas mesmas, ao mundo como o horizonte do *Dasein*. Para Heidegger, de fato a sociedade moderna está cativa de um estado de morte e sacrifício pela sobrevivência, que resulta da fuga da morte, vista em seu sentido próprio. Esta morte pelo labor ele poderia chamar de morte imprópria.

---

389 ARENDT, *A condição humana*, p. 258, 259.

390 GREISCH, *Ontologie et temporalité*, p. 354, 356.

391 *SeT*, vol. 2, p. 179.

392 *Ibid.,* p. 179.

Tanto Arendt como Heidegger, querem reconquistar o sentido da condição humana. Este como destruição da metafísica e problematização do sentido do ser do *Dasein*, aquela como espaço perdido do político, da pluralidade. Ambos, contudo, como busca da conquista de um projeto que se sente ausente, projeto esquecido, lugar abandonado do sentido de ser do humano.

Hannah Arendt vê este lugar como o da política. Heidegger o vê como aquele que sofreu o encobrimento pela metafísica tradicional, o esquecimento do ser, a necessidade de uma outra ontologia. O esquecimento do ser para filosofia de Heidegger corresponde ao esquecimento do político para Arendt. Esta alienação da política se deu pela transformação sofrida na condição humana e que subverteu a atividade humana reduzindo-a a uma: o labor. A vida ativa degenerou-se em labor, e toda a esfera política e pública caiu em esquecimento, caiu na administração técnica da vida. Reclamar o lugar da ação, face ao labor e ao trabalho, reconduz o pensamento para a reflexão sobre a natalidade, o novo, o inesperado. Para Arendt, "o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir".[393]

Deste modo, ação e natalidade revolvem-se como conceitos e realidades a partir dos quais se pode compreender o estado de esquecimento do político, que a sociedade moderna experimenta. A condição humana regrediu a um estágio primitivo de vida que se ocupa, exclusivamente, de sua sobrevivência e de seus assuntos privados, e não mais da ação política e da vida pública. A sociedade perdeu a dimensão da natalidade, está cativa da sobrevivência administrada. Arendt define a sociedade que herdamos assim: "a era moderna trouxe consigo a glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação efetiva de toda a sociedade em uma sociedade operária".[394]

Os homens perderam a capacidade de ver a vitalidade dos dois polos da existência: nascimento e morte, como propulsores da vida ativa (política), sejam como capacidade de ação, sejam como fonte de totalização da existência (ontológica) e da vida autêntica. Como defende Jean Baudrillard,

---

393 ARENDT, *A Condição Humana*, p. 17.

394 *Ibid.*, p. 12.

a respeito da relação do homem com sua condição de trabalhador, neste mundo de trabalho só se possui a si mesmo na morte, porque a vida é um tributo que se oferece ao homem, como compensação pela sua capitulação ao regime de sobrevivência. O guerreiro vencido, antigamente, alienava-se como escravo ao vencedor em troca da sobrevivência.

Mas é claro que morte, para Baudrillard, não se esgota na experiência real de um indivíduo, pois, "a morte nunca deve ser entendida como uma experiência real de um sujeito ou de um corpo, mas como uma forma – eventualmente a de uma relação social – na qual se perde a determinação do sujeito e do valor".[395] Assim é a troca simbólica operada pela sociedade no atual regime de trabalho na vida cotidiana que não deixa uma única alternativa à dignidade de morrer sua morte, como experiência restauradora do si mesmo autêntico. "A única alternativa ao trabalho não é o tempo livre nem o não trabalho, é o sacrifício".[396]

A estrutura de poder, consignada no cotidiano, "é uma estrutura de morte", o poder é "morte *diferida*".[397] O discurso da morte *diferida* é o discurso da vida, pelo qual o sistema perpetua seu controle. A morte assume "as feições *do princípio da racionalidade* que nos domina a vida".[398] Baudrillard postula, pois, a morte da morte *diferida*, como a única forma de romper com o domínio que o cotidiano exerce, isto é, postula a morte de toda esta metafísica do trabalho que o poder instituiu a expensas do homem.

Esta destruição da vigência do atual sistema, jogando a morte contra a morte, é semelhante ao projeto de Heidegger de destruição da metafísica tradicional, jogando a antecipação da morte contra o regime do impessoal que impera no *Dasein*. Esta sobrevivência administrada é o cativeiro do sentido da existência, tanto na dimensão política como na ontológica.

A referência a Baudrillard, ilustra como a tematização do avesso do Ocidente e a busca pelo que ele esconde, no jogo das dissimulações, interessa a diversas áreas de pesquisa. A obra de Hannah Arendt descobre um viés ausente na obra de Heidegger, e uma dimensão esquecida do ho-

---

395 BAUDRILLARD, *A troca simbólica e a morte*, p. 11, n.2.

396 *Ibid.*, p. 56.

397 *Ibid.*, p. 56.

398 *Ibid.*, p. 243.

mem, tão interessante e elucidativa quanto aquela do esquecimento do ser. Não é uma simples leitura heideggeriana do político. É uma nova leitura da realidade humana, das condições do humano, mas de certo modo feita na proximidade com Heidegger. Heidegger e Hannah Arendt buscam um *outro começo*.

Habermas, no caso de Heidegger, diz que este novo começo é exigido e está vinculado à compreensão que o *Dasein* venha possuir de sua condição de ser-para-a-morte.[399] Este outro começo está no estado limiar de querer-ter-consciência, de assumir seu ser-próprio contra o sono da cotidianidade, para Heidegger. É atirar-se a um projeto novo, ao futuro que acena, à abertura constitutiva da *Sorge*. Esta virada é provocada pela decisão-antecipadora do *Dasein* como ser-para-a-morte.

O *Dasein* avança sobre o niilismo, ao criar o sentido novo do ser contra toda a impossibilidade, contra a inevitabilidade da morte, ao assumir ao si-mesmo como possibilidade. A antecipação da morte é assumida como a totalização do *Dasein*, como o imperativo de assumir o sentido de seu ser. Este é o dever-ser inalienável de cada um.

O novo, para Hannah Arendt, tem o polo oposto da morte, a natividade, como ponto de partida. É o cuidado com o futuro como possível que a preocupa. Este proteger o novo, só se alcança efetivamente na restauração da esfera do político, do público. A condição humana só aponta para alguma esperança na recuperação do direito de natividade, ou seja, do exercício pleno da vida ativa. Os homens públicos são os guardiões da natividade. A política é o espaço onde a pluralidade se preserva, a criatividade se projeta, onde os iguais se reúnem, onde o nascer recebe seu lugar de fundamentação da vida ativa.

Heidegger e Arendt estão militando em *fronts* diferentes, mas contra o mesmo fracasso múltiplo do ocidente. Ambos querem o novo que pode superar o esgotamento ocidental na política, na metafísica etc. É importante citar aqui o testemunho de Paul Tillich, um dos membros da Escola de Frankfurt e amigo de Adorno. Diz Paul Tillich: “Na Alemanha, depois da Primeira Guerra Mundial, críamos que por causa da derrota alemã, haveria

399 HABERMAS, O Discurso Filosófico da Modernidade, p. 134.

um *kairós*, um grande momento, no qual se poderia criar algo novo" (grifo nosso).[400]

Este esgotamento, esta consumação de uma época, exige um novo começo que eles não enxergam ainda. Mas, pela volta às origens e a repetição do caminho percorrido, seja na política ou na metafísica, será possível indicar o que se perdeu, o que se esqueceu, e repetir o esquecido, trazê-lo à reflexão do dia. Não a repetição do mesmo, mas da diferença, do não dito, do outro.

A repetição dá o que pensar, ou seja, conduz a pensar o não pensado, conduz à abertura, conduz ao preâmbulo do novo na medida em que aponta brechas, esgotamentos, fracassos. Isto se atribui ao reconhecimento da falibilidade, finitude, temporalidade. Por isso se faz possível a abertura para o novo. O *Dasein* tem o caráter da abertura exatamente por ser finito e ser-no-mundo, imbricado mundanamente.

A condição humana, em Arendt, pode dar lugar ao novo por conta de seu caráter incondicional. Se por um lado ela é determinada pelas circunstâncias que estão à mercê das condições históricas, pela ação, ela pode gerar outras condições de vida que serão integradas aos fatores condicionantes da vida humana e estas gerarem o novo, por meio da mesma liberdade de ação.[401]

O inesperado, o impossível, por isso, está estreitamente ligado ao novo. A prova disto é a natalidade. A soma de todas as circunstâncias juntas ainda não explica a possibilidade do novo, do nascimento. Este é o inesperado, o impossível, o que surpreende. Hannah Arendt afirma que "as condições da existência humana jamais podem 'explicar' o que somos ou responder a perguntas sobre o que somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto".[402]

A morada do novo, portanto, está nas mãos da política. A política se caracteriza pelo público, pela ação, pela vida ativa em seu grau mais alto. Ali onde se hospeda a pluralidade, a comunidade de iguais que delibera

---

400 TILLICH, La decadencia y la validez de la idea de progreso, in: *El futuro de las religiones*, p. 90.

401 ARENDT, *A condição humana*, p. 17.

402 *Ibid.*, p. 19.

sobre a *polis*. A extinção do público, a redução da vida ativa ao labor, estes fatos condicionantes ameaçam inclusive o futuro do humano, já que o privado e a vida gasta no labor enublecem o espaço de gestação do novo na história dado pela ação política.

A esfera pública, em Hannah Arendt, não coincide com a cotidianidade de Heidegger. O espaço público ou político, onde se dá a pluralidade de iguais, é uma instância onde o mais autêntico do *Dasein* e o mais englobante do *Mitdasein* se encontram para o projeto possível do novo. A cotidianidade do *Dasein* é dominada, conforme Heidegger, pelo impessoal.

Hannah Arendt aponta para a realização desejada da vida do espírito no mundo da ação. Este é um espaço ausente, esquecido, que ficou exemplificado na *polis* grega. A recuperação desta instância humana é a condição de possibilidade do futuro autêntico. Esta descoberta de Arendt, ou seja, este nada, este esquecido da vida pública, não traduz o público heideggeriano, pois a vida cotidiana do *Dasein* é caracterizada pela decadência: falatório, curiosidade e a ambiguidade. Ou por outra figura, o *Dasein* pertence ao impessoal.

Podíamos, então, dizer que Hannah Arendt encontra uma alternativa para a condição humana na pluralidade, na comunidade autêntica. Esta comunidade, desejável, não se encontra ainda na cena das decisões mundiais. Diz Arendt que "retemos ainda a capacidade de agir, pelo menos no sentido de desencadear processos, muito embora essa capacidade tenha se tornado prerrogativa dos cientistas", e mais, "a ação passou a ser uma experiência limitada a um pequeno grupo de privilegiados".[403]

Ela talvez nunca encontre lugar no reino da política mundial, pois é sempre uma instância frequentada apenas pelos que pensam sem o constrangimento de uma hierarquia. Esta comunidade se definiria como aquela onde uma pluralidade de iguais discute e decide, ao modo da *polis* grega, e por isso os negócios da comunidade humana não ficam bem, se restritos a um corpo técnico. A sua deliberação não terá "o caráter revelador da ação".[404]

403 *Ibid.*, p. 337.

404 *Ibid.*, p. 337.

Arendt não refuta a analítica de Heidegger. Ela procura identificar a condição, a situação a partir da qual o *Dasein* pode ser um ente historicamente possível, pode ter um futuro, pode dar total e livre expressão àquilo que ele é, pode fazer história. Todas as estruturas de existência do ser-aí que Heidegger estuda estão depositadas na história. Por isso, a política, em última instância, é quem decide sobre a vida e a continuidade da vida no mundo, para Hannah Arendt.

Isto é o que está explícito na ameaça do arsenal atômico e seu poder de extinguir a humanidade. "A tentativa totalitária da conquista global e do domínio total constituiu a resposta destrutiva encontrada para todos os impasses. Mas a vitória totalitária pode coincidir com a destruição da humanidade".[405] Ou seja, há uma ameaça absoluta de morte com possibilidade real, experimentada, que antecede a cada homem e cada mulher nascido ou por nascer.

Estas ameaças reais e as estruturas históricas (econômicas, ideológicas, religiosas) alienantes, fazem do homem um ser-para-a-morte concreto, possível. A morte é determinante. Estas condições todas estão no poder-ser do homem. O homem é responsável pela morte. Esta decidibilidade insuperável é o originário da política. A decisão insuperável não pode repousar nas mãos de um homem apenas. Ele pode ser um lunático e nos enganar a todos, mesmo demonstrando razão para todas as suas decisões. Não pode valer aqui a ideia de que, se houvesse alguém cujas decisões fossem tomadas todas pelo imperativo categórico, então a humanidade podia se confiar a ele para decidir. A humanidade, o humano, é plural por origem, e toda a política deve se legitimar pela pluralidade, onde homens iguais e de bem decidem sobre o bem comum.

O *Dasein* heideggeriano, de outra parte, pode e deve decidir por si mesmo com autenticidade, mas isso significa, como já foi visto, assumir pelo menos três dimensões: o *Selbst*, o *Mitdasein* e o *Mitsein*. Aqui também a decisão se fundamenta na autenticidade, no ser-próprio e com toda a liberdade para a morte; ninguém pode decidir pelo outro. É próprio do *Dasein* a não transferência da decisão na antecipação da morte, logo, ele

---

405 ARENDT, Origens do totalitarismo, p. 12.

não pode assumir a morte de ninguém, mas pode ser um com todos na individuação, pela qual todos são igualmente mortais.

Hannah Arendt argumentaria que o prévio de toda comunidade possível está, porém, na dimensão do político, onde toda decisão originária deve ser tomada na pluralidade de iguais. Chega-se, pois, numa posição em que, para colocar o futuro precisamos discutir antes o lugar perdido da *polis* e do político. Arendt falaria melhor, não de uma ontologia do político, mas de condições de possibilidade para o político que é a pluralidade.

A morte do *Dasein*, contudo, fica pressuposta em Arendt, quando ela evoca a possibilidade de extinção da humanidade por meio de uma hecatombe mundial, possível pela ameaça totalitária, fazendo disso um momento de antecipação, ao modo da antecipação da morte em Heidegger, como ponto de decidibilidade sobre o futuro. E nesta condição epistêmica, é ainda a morte que define o ser-todo ou não ser-todo do homem.

O ser-para-a-morte de Heidegger, ainda prevalece em Hannah Arendt, como *locus proprium* de decidibilidade e de totalização do humano, *locus* no qual a totalidade da existência e do sentido do seu ser se antecipam e impõem a gravidade do princípio da responsabilidade sobre o *quem* da decisão e do futuro.

Hannah Arendt concluiu *Origens do Totalitarismo* citando S. Agostinho que diz: “O homem foi criado para que houvesse um começo”.[406] O começo é inerente à condição de criaturalidade. Aqui Arendt quis invocar o testemunho teológico, para reclamar a importância de se estabelecer um princípio anterior que define a essência do homem. Este achado temático estabelece e anuncia a tese de sua obra subsequente, que é *A Condição Humana*, onde Arendt busca o lugar perdido da *vita activa* como aquilo pelo qual se realiza a essência do homem.

Celso Lafer defende com razão que há uma relação intrínseca entre as duas obras de Arendt. Em *A Condição Humana*, ela está desvendando e aprofundando o modo como o ambiente histórico mundial tornou-se propício para todas as formas de totalitarismo e ditadura. O assunto de *Origens do Totalitarismo* causou tantas perplexidades, que a autora quis elucidar seus pressupostos em *A condição humana*.

---

406 *Ibid.*, p. 531.

Lafer conta de um episódio em aula, quando foi aluno de Hannah Arendt, para elucidar sua interpretação:

> "Esta proposta de reflexão sobre a *vita activa* é, sem dúvida, um desdobramento não-linear do projeto inicial de Hannah Arendt, que naturalmente provoca curiosidade quanto ao porque ele deu uma inflexão desta natureza à sua obra. Foi isto, aliás, que me ocorreu perguntar a Hannah Arendt quando fui seu aluno na Universidade de Cornell, tendo ela, na ocasião, respondido que *The Human Condition* era uma tentativa de lidar com perplexidades, para ela não adequadamente elaboradas, em *The Origins of Totalitarism*".[407]

O importante, nesta argumentação de Lafer, é que se permite ler *A Condição Humana* do ponto de vista de um novo começo já antecipado em *Origens do Totalitarismo*. Isto indica o viés de leitura no qual *A condição Humana* deve ser analisada. Não nos fala apenas de uma dimensão nostálgica para se lembrar com pesar, mas aponta o imperativo de recuperar o espaço humilhado e desterrado da política, sob pena de estarmos condenados a perder-nos a nós mesmos e nossa terra para sempre.

O regime dos totalitarismos, das ditaduras políticas ou ditaduras das ideologias tecnocráticas, submete o homem ao risco da extinção ou ao sono laboriante, no qual o homem vive sempre a serviço de um outrem. Nada faz para acrescentar de si ao mundo pelo trabalho, ou para revelar de si ao outro, pela ação política, no espaço público. A condição humana clama por emancipação do cativeiro.[408] Hannah Arendt indaga, então, pelo novo começo. A condição de possibilidade do novo é a política. Nele, a ação que faz surgir o novo, se realiza. Esta ação produz o novo em duas esferas: a individual e a coletiva.

Pela ação que se dá no interior da pluralidade de indivíduos, cada um se afirma naquilo que lhe é próprio. Lafer, interpretando Arendt, explica que: "ação, na obra de Hannah Arendt, é uma das categorias fundamentais e representa, não só um *medium* da liberdade, enquanto capacidade

407 LAFER, A política e a condição humana. In: *A condição humana*, p. VI.

408 ARENDT, Origens do totalitarismo, p. 527-531.

de reger o próprio destino, como também a forma única da expressão da singularidade individual".[409]

Para aprofundar o conceito central de ação em Hannah Arendt, é oportuna a observação de Bikhu Parekh, quanto à esfera individual, citado por Lafer: "no labor o homem revela as suas necessidades corporais; no trabalho a sua capacidade e criatividade artesanal; na ação, a ele mesmo. A ação é a fonte do significado da vida humana. É a capacidade de começar algo novo que permite ao indivíduo revelar a sua identidade".[410]

A esfera coletiva não é o impessoal, como para Heidegger, mas a pluralidade de iguais. Ação, esfera pública, política, natalidade, pluralidade, *vita activa*, são conceitos que procuram dar conta desta esfera genuinamente humana, pela qual homens iguais agem em conjunto na realização de um interesse comum. O aluno de Arendt, diz: "A ação política da *vita activa* requer, diz Hannah Arendt, a concordância potencial dos outros. Esta surge em virtude da estrutura dialógica da política, alicerçada na verdade factual, tendo este diálogo entre iguais como objetivo, *dubia conflitiva*, superáveis pela persuasão que permite o agir conjunto".[411]

Como caracterizar a natalidade em Arendt, em relação ao novo começo postulado? Qual a relação entre natalidade, indivíduo, público e a ação política? Primeiramente, devemos compreender o diagnóstico que Hannah Arendt faz em *A Condição Humana*. De fato pretende ela mostrar a problemática do mundo moderno à luz dos desdobramentos históricos das condições humanas fundamentais. Que sua análise vise o mundo moderno fica evidente em sua argumentação, e até na opção que os editores franceses fizeram para o título de sua obra na língua pátria: *La Condition de l'Homme Moderne*, com apresentação de Paul Ricoeur.

O diagnóstico de Arendt está bem explicado nas páginas finais de *Origens do Totalitarismo*, que é a obra que antecede cronologicamente *A Condição Humana*, mas que a sucede, de fato, na ordem dos desdobramentos. Na verdade, as análises de *As Origens do Totalitarismo* exigiam uma outra

409 LAFER, A política e a condição humana, In: *A condição humana*, p. V.

410 *Ibid.*, p. V.

411 LAFER, Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder, p. 33.

dimensão de investigações mais ampla das condições humanas fundamentais e seu destino histórico ocidental. *A Condição Humana* indica as condições de possibilidade para o Totalitarismo. Indica o que ocorreu com as condições de humanidade que abriram o caminho para os totalitarismos mais diversos.

Para Hannah Arendt, as três esferas fundamentais que constituem a *vita activa*: o labor (*labor*), o trabalho (*work*) e a ação (*action*), ficaram reduzidas ao mero *labor* na sociedade moderna. O processo de redução combina os sistemas políticos e econômicos, especialmente desde a Revolução industrial e o surgimento das massas urbanas.

Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt tende a explicar a destruição das esferas superiores, trabalho e ação, a partir do fenômeno da formação das sociedades de massas, da alienação ideológica ou do lenitivo das ideologias e a ascensão dos totalitarismos, a partir do séc. XIX. Estes fenômenos destruíram o espaço público, a capacidade de agir e o sentido do trabalho como realização humana.

Arendt aponta três elementos totalitários comuns a todas as ideologias que destruíram a *vita activa*: a pretensão de explicação total do passado, presente e futuro, rejeição do novo, e, substituição da experiência por uma arrumação lógica dos fatos.[412] Isto para Arendt resulta em um isolamento generalizado dos homens, pelo qual eles abandonam a esfera política. Diz Arendt: "o homem, como *homo faber*, tende a isolar-se com seu trabalho, isto é, a deixar temporariamente o terreno da política".[413]

O sistema oferece as explicações e previsões que ele antes buscava na vida pública e discussão entre amigos. Agora ele é lançado no isolamento de seu trabalho. Esta solidão está na origem das massas modernas e na lacuna que as ideologias proporcionaram para o surgimento das ditaduras totalitárias. Isto que David Riesman chamava *A multidão solitária*, para Arendt era diferente do estar a sós. Para Arendt, isto mostrava a perda do próprio eu e é o que Heidegger podia lançar na conta do regime do impessoal.

Mas, em *A condição humana*, sua análise aponta outros elementos, como a transformação social advinda do marxismo. O capítulo sobre o la-

---

412 ARENDT, Origens do totalitarismo, p. 522.

413 *Ibid.*, p. 527.

bor é uma análise original do efeito das ideias de Marx sobre o sentido do trabalho. Marx reduzia a política ao trabalho e o trabalho ao labor. Além disso, o critério de valor no marxismo era a produção, a qual, por sua vez, se reduzia à produção de bens de consumo.

Assim, o homem se fez cativo de sua sobrevivência biológica e seu horizonte era o labor, a mercadoria. Para este nível desceram o lazer e a arte, como lenitivos, e a esfera superior desapareceu do cenário dos homens massificados. Vivemos uma ausência do trabalho enquanto produto da criatividade, pelo qual o homem se projeta e busca a durabilidade do mundo. A ação que constitui a atividade política e pública, onde homens iguais tomam decisões em conjunto – espaço da pluralidade – não existe mais.

Para Hannah Arendt, a sociedade precisa recuperar o político, a pluralidade, o novo. Ela encerra *A Condição Humana* indicando a atividade capaz de reconduzir o homem às esferas mais elevadas da criatividade e da política: a atividade de pensar. Ela diz que "esta atividade ainda é possível e, sem dúvida, ocorre onde quer que os homens vivam em condições de liberdade política".[414]

Mas o que ocorre onde as condições são de hostilidade à liberdade política como na ditadura ou no totalitarismo? Aqui Hannah Arendt identifica um estado de isolamento dos homens, ao qual são lançados, sob o regime autoritário e totalitário, ou uma entrega ao agir em detrimento do pensar: "de fato numa tirania, é muito mais fácil agir do que pensar".[415] Em *Origens do totalitarismo* ela diz: "O governo totalitário, como todas as tiranias, certamente não poderia existir sem destruir a esfera da vida pública, isto é, sem destruir, através do isolamento dos homens, as suas capacidades políticas".[416]

Entre as tiranias, Hannah Arendt inclui a tirania da lógica, ou seja, a tirania da ideologia que os governantes totalitários usam como armas de dominação e que sobrevive mesmo depois do regime político ser derrota-

414 ARENDT, *A condição humana*, p. 338.

415 *Ibid.*, p. 338.

416 ARENDT, Origens do totalitarismo, p. 527.

do. "A tirania da lógica começa com a submissão da mente à lógica como processo sem fim, no qual o homem se baseia para elaborar as seus pensamentos".[417]

Contra esta tirania, e também as outras, "nada se pode erguer senão a grande capacidade humana de começar algo novo".[418]

Em *Ser e Tempo* Heidegger não está, à primeira vista falando de projeto político, científico ou cultural do ocidente. Ele se atreve a desvelar uma região tácita, recoberta pela cultura de massa, dissimulada pela ciência e legitimada pela metafísica tradicional. Toda interpretação do ser tem uma metafísica tácita. Aquilo que explica o real, na verdade, mostrou sua face esquecida na analítica do *Dasein* como esquecimento da questão do ser. Só pela desconstrução ou destruição da onto-teologia é possível acessar a região preconizada por Heidegger.

O projeto ocidental está edificado, em todas as suas multifaces, sobre uma metafísica. Esta metafísica encobre o sentido próprio do Ser. O sentido do projeto ocidental, sua essência, é fundado na metafísica. Quando Heidegger levanta estes fundamentos ocidentais e descobre o *Dasein* a si mesmo, ele está, na verdade, pondo o projeto ocidental às avessas.

Na perspectiva de Barash, "uma das principais tarefas a que se consagra *Sein und Zeit* é precisamente a de inserir a desconstrução da "cultura", da "história do espírito" (*Geistesgeschichte*) e da "história universal" (*Weltgeschichte*) - noções pertencentes aos filósofos da história do contexto pós-hegeliano - numa desconstrução mais vasta da metafísica tradicional".[419] Barash percebe oportunamente o alcance de *Ser e Tempo*. De fato, para Heidegger, a proposta de uma analítica do *Dasein* visa à essência, a totalidade das expressões ônticas da *Sorge*, as possibilidades próprias do *Dasein* capituladas no cotidiano e camufladas pela metafísica tradicional.

A metafísica é uma teia que engloba e determina todas as áreas da vida humana. Na descoberta do *Dasein* de seu ser-próprio, ele encontra a morte e a finitude como essência e horizonte. A morte é o estopim da dis-

417 *Ibid.*, p. 525.

418 *Ibid.*, p. 525.

419 BARASH, Heidegger e o seu século tempo do ser, tempo da história, p. 144.

solução, a certeza de seu fim, o ponto de viragem do poder-ser-próprio do *Dasein* e, por isto mesmo, o ponto possível de viragem para o outro projeto ocidental.

Heidegger sabe que o homem ocidental carece de uma nova essência. O *Dasein* autêntico clama por uma comunidade (*mitdasein*) autêntica. Barash afirma que: "certamente em *Sein und Zeit* evoca a possibilidade de uma comunidade humana autêntica".[420] A sociedade não será, apenas, um projeto de vida contra a morte, mas de vida a partir da morte. O projeto ocidental não será de fuga de, mas decisão pela antecipação de. O *Dasein* é antecipação, é transcendência, existe no seu sendo.

A crítica ao destino do ocidente e do mundo, em Heidegger, só é realidade pela perspectiva do fim e da morte. A inevitabilidade da morte impõe ao projeto ocidental e humano uma derrota ao seu intérprete: o impessoal e resgata a importância da decisão. A morte só apavora de fato quando é experimentada como minha, ou seja, só a morte é capaz de despertar o *Dasein* de seu sono no impessoal e jogá-lo contra si mesmo e contra o domínio do coletivo enquanto cultura de massa ou mesmo contra um sistema político, totalitário ou não.

No nível fundamental da existência e da história, o nível da morte, o nível ontológico, ganha urgência e significado. Neste nível se compreende que o que está em jogo sou eu mesmo. O ser do *Dasein* é o mesmo que o ser de mim mesmo. O sentido de todo o resto passa pela minha existência particular e fundamentalmente a ela diz respeito.

Como a essência se dá na existência, então é desta existência, deste ser-aí que sou eu mesmo, que estamos tratando. É imperativo analisar as condições da existência numa analítica que desentranhe os modos de ser do *Dasein*, sua singularidade e totalidade, para que em direção a uma 'nova' essência se pergunte pelo sentido do ser.

Dasein se revela como ser-para-a-morte. Daqui desencadeia-se todo o processo de autodeterminação ou de capitulação, de autenticidade ou inautenticidade. A inautenticidade o aprofunda no esquecimento do ser e na medianidade; a autenticidade o desperta para o seu ser-próprio. O aceno

---

420 *Ibid.*, p. 78.

do querer-ter-consciência, da afirmação existencial, da singularização, da diferença, da decisão, aprofunda o *Dasein* na autenticidade.

Heidegger não oferece uma discussão, em *Ser e Tempo*, sobre uma sociedade autêntica, nem tampouco permite que concluamos que, uma cadeia de autênticos *Daseins* (se fosse possível apontá-los) seja o correspondente de uma sociedade autêntica. Por isso, quando se fala de autenticidade não se deve aplicá-la ao corpo social, irrefletidamente.

O sujeito ocidental foi tragado pelo "outro mundo" que ele produziu. É inautêntico, alienado do próprio de si mesmo. Visto que Descartes representou bem o projeto ocidental de racionalidade, de metafísica, de verdade, então a crítica, ou melhor, a analítica da finitude e seu consequente desvelamento da morte, atinge a fraqueza reinante sob o disfarce de robustez da ciência e de seu conceito de verdade. A ideia é a verdade. Posto que *Ser e Tempo* desentranhou o encobrimento cartesiano do ontológico, pela metafísica do *cogito*, então, o que interessa é o *sum* e o pensamento ocidental inteiro está *sub judice* e conduzido ao tribunal da morte.

Houve um esquecimento do ser do *Dasein* e, em seu lugar, reina o ôntico das cogitações, da representação, da ditadura do sujeito, ou melhor, da objetividade e da coisa. É uma época regida pela compreensão do ser como ente metafísico, como representação, *cogitatio*, ente de pensamento. O pensamento agrilhoou o sentido do *Dasein*. Tudo se converte em ideia, em representação, em ciência, em técnica, em objetificação, em falatório. Mas agora urge suscitar a pergunta pelo Ser, o problema do ser.

Deve-se perguntar pela existência mesma, pelo sentido, pelo prévio, pelas condições de possibilidade do próprio pensar, de morar na existência, no mundo, na terra. O homem deve apropriar-se de si como ser-no-mundo, como fim, como ser-para-a-morte. O que está em jogo é sua própria significabilidade, a nova compreensão de ser que deve fundamentar a si mesmo como pro-jecto, como novo começo para o qual o futuro acena.

Morte é uma condição da existência, tanto individual quanto universal. Mas enquanto morte do outro, ela nada pode contra mim. E esta analítica do *Dasein* nada significará, se não for a verdade mais radical de cada um de nós, enquanto não se compreender que o ser que está em jogo sou

eu mesmo.[421] A visão de Heidegger implica em que a compreensão do ser é pessoal, diz respeito a um 'eu' ou um 'tu'. Diz ele: "a interpretação do *Dasein* deve dizer sempre também o pronome pessoal, devido a seu caráter de ser sempre meu: 'eu sou', 'tu és".[422] Não se morre no coletivo, mas no singular, "A morte é sempre minha".[423]

A nova essência deve necessariamente conduzir a uma emancipação do ser de cada *Dasein*, pois só como si mesmo próprio é que faz sentido falar de autenticidade. Heidegger permite desentranhar aquele ponto de viragem a partir do qual se pode esperar algo novo. Este ponto é a morte. Pela sua antecipação se pode falar de ser-todo, de decisão, de querer-ter--consciência, de poder-ser, de possibilidade, de futuro, de novo começo.

A morte é ruptura, por isso, a experiência da antecipação da morte pode gerar a ruptura necessária ao nascimento do novo. O conceito de natalidade de Arendt não operaria o efeito 'fulminante' que o nada, a morte e a finitude radical desempenham na estrutura ontológica do *Dasein*, como exposta na analítica de *Ser e Tempo.* O clamor da consciência que conclama o *Dasein* a assumir seu ser-próprio, só desencadeia-se em face do nada de si mesmo, que a previedade do ser-para-a-morte pode produzir, na consciência.

Este novo não pode jogar com o dualismo sujeito-objeto. Não é a ruptura sujeito-objeto que se propõe. Este foi o arcabouço histórico do pensamento ocidental que prevaleceu até agora. Ou está cativo do subjetivismo ou do empirismo, ou então em busca do equilíbrio entre um e outro. Heidegger quer ir além do dualismo de esquerda ou direita ou mesmo do equilíbrio entre estas. Nada disso. A história precisa de um novo começo. Para isso uma nova fundamentação é exigida. Mas ela deve ser postulada como fragilidade, temporalidade, contiguidade, enfim, como fundamentação ante a morte.

A fundamentação de Heidegger é antimetafísica, anti-fundamentalista, portanto desvinculada da eternidade, imortalidade, moralidade ou

421 *SeT*, vol. 1, p. 78.

422 *Ibid.*, p. 78.

423 *SeT,* vol. 2, p. 35.

qualquer conjunto de valores que se excluam do tempo ou que sejam atributos vinculantes entre natural e sobrenatural, *Dasein* e impessoal. Estes atributos vinculantes inviabilizam qualquer possibilidade de novidade na história como resultado da experiência do homem. Na verdade, estaríamos novamente cativos do dualismo, determinismo-indeterminismo, que permeia a filosofia ocidental.

Heidegger postula, inclusive, a necessidade de revisão de toda a teologia ocidental e cristã.[424] O *Dasein* heideggeriano é abertura, e como tal é angústia, pois é ser que na singularidade se esgota e que precisa decidir. Na decisão, algo novo eclode. Não diz "eu penso", diz "eu quero", "eu sou". É vontade no sentido de poder-ser, de decidir ser, de buscar o sentido de sua condição para a autodeterminação.

O perigo de cair em um monadalismo solipsista é evitado por Heidegger, no aprofundamento da analítica da finitude, em que condições mais fundamentais se mostram, tais como a abertura, o *Mitsein,* o *Mitdasein*. Isto significa que Heidegger não considera o homem em seu isolamento como uma condição originária.

Na verdade, o isolamento de que fala Arendt, como estratégia dos regimes totalitários, se enquadra dentro da condenação de Heidegger da metafísica tradicional que conceituava o indivíduo como *res cogitans*, em detrimento de sua estrutura transcendental originária de ser-no-mundo. Ou, a autenticidade da comunidade de iguais exigida como pluralidade, só completa a medida do que se espera por autenticidade se cada igual da pluralidade assumir sobre si o ônus de uma decisão que seja primeiramente sua. A decisão mais originária é aquela que se toma sobre o seu poder-ser--próprio, para Heidegger.

O *Dasein* singular começa de novo quantas vezes se lhe impuser a consciência do fim com a antecipação da morte. Tudo vai depender de sua decisão-antecipadora. E é óbvio que aqui não se trata do novo no sentido tecnológico, ou artístico. Trata-se da essência que diz respeito a uma nova ordem do ser, a uma nova audição do Ser. Heidegger considerava isso uma espera. Algo ainda por vir, escatológico.

---

424 *SeT*, vol. 1, p. 36.

Não pode ser qualquer experiência de antecipação da morte, contudo, que gera o novo começo. Só vale como antecipação a experiência que revela o ser próprio do *Dasein*. Diz Heidegger: "O ser-para-a-morte é antecipação do poder-ser de um ente cujo modo de ser é, em si mesmo, um antecipar. Ao desentranhar numa antecipação, esse poder-ser, o *Dasein* se abre para si mesmo, no tocante à sua extrema possibilidade".[425]

Toda experiência de morte revela a precariedade da vida, mas não a precariedade do Ser. É como se se quisesse proteger o indivíduo da morte, desta precariedade da vida. O impessoal luta por isso. O impessoal quer desviar o pensar da morte. A experiência da morte é cercada de temor e não se admite pensar nela, antes intimida-se quem se atreve. *Ser e Tempo* diz: "*o impessoal não permite a coragem de se assumir a angústia com a morte*". Ou ainda: "no domínio público, 'pensar a morte' já é considerado um temor covarde, uma insegurança do *Dasein* e uma fuga sinistra do mundo".[426] Heidegger refuta a acusação de que pensar a morte é covardia ou fuga do mundo. Pelo contrário, a fuga da morte, sim, é fuga do mundo. O ser-para-a-morte é ser-no-mundo.

O novo exige seu aparecimento quando se percebe pela morte a totalidade, seu ser-todo como fim, e a ordem estabelecida como morte instituída do pensar. Não poder pensar a morte significa a morte do pensar, como prova a afirmação heideggeriana: "A elaboração dessa indiferença 'superior' (decreto silencioso do impessoal), *aliena* o *Dasein* de seu poder-ser mais próprio e irremissível".[427] Mas o pensar técnico, o raciocínio, não está morto, está vivo e livre nas estruturas que lhe sustentam na filosofia ocidental. São estruturas racionais, que favorecem e reconhecem a experiência, a ciência, a técnica e a liberdade de forjar a cada dia fatos novos. Mas justo nisto está a morte do pensar, pois aqui se compreende pensar enquanto exercício do raciocínio lógico. O *Dasein*, como ser-para-a-morte, está *a priori* excluído dessas estruturas racionais do presente.

O novo começo é esperado, então, deste despertar ou surgir do indivíduo que percebe esta situação instalada e decide sair em busca do sentido

---

425 *SeT*, vol. 2, p. 46.

426 *Ibid.*, p. 36.

427 *Ibid.*, p. 37.

perdido do Ser. Sua tarefa básica será de destruição. Heidegger considera sua obra *Ser e Tempo* um estágio insuperável na gestação do novo. Eram insubstituíveis a ruptura e a descontinuidade em que o indivíduo carregaria o ônus da ausência do Ser. Heidegger lançou o desafio de "colocar novamente *a questão do sentido do Ser*".[428]

Hegel cria que o novo chegara em sua filosofia; Heidegger cria que o novo acenava em sua filosofia, e talvez seja ingenuidade filosófica querer apontar qualquer sistema atual como novo. Talvez estejamos fadados a conviver com a ausência do novo, a não ser que se ouse assumir a morte como sua responsabilidade e se lançar para a abertura como projeto possível a cada instante.

2. Paul Ricoeur: A narratividade como substituto ao ser-para-a-morte

Manuel Sumares, em sua apresentação da filosofia de Paul Ricoeur, afirma: "O que Ricoeur critica (em Heidegger) e o que tenta corrigir utilizando a teoria da narratividade é a dependência desta tese (a temporalidade) numa concepção 'monádica' ou individual do ser-para-morte".[429] O que queremos analisar é se o binômio narratividade/tempo pode substituir com sucesso o nexo morte/tempo sem descaracterizar o todo da obra *Ser e Tempo*.

O texto no qual Ricoeur oferece-nos sua crítica e tentativa de substituição é o Tomo III de *Tempo e Narratividade.* Em princípio, podemos dizer que Ricoeur falha ao valer-se do conceito de narrativa para mediar a explicação sobre a originariedade do tempo, e também ao não admitir que o tempo só seja tematizado pelo *Dasein* e só a ele diz respeito. Falha em vincular originariamente *Dasein* e o Tempo.

A narratividade é ato segundo da experiência no plano ontológico. O não dito é anterior à narratividade e constitui o *Dasein* em sua originariedade, em seu si mesmo autêntico que se desentranha atravessando a cortina, o véu da cotidianidade, onde de fato reside a narratividade. Por isso

428 *SeT*, vol. 1, p. 24.

429 SUMARES, O sujeito e a cultura na filosofia de Paul Ricoeur, p. 259.

Ricoeur explora mais a intratemporalidade como vertente de sua crítica a Heidegger, ou seja, o tempo contado (recitado e explicado).

Na verdade, a narratividade quase se impõe, porque a linguagem é constitutiva do estar-lançado. Além disso, o "último" Heidegger marcha para a linguagem. Todavia, em *Ser e Tempo* é o não-verbal, a escuta, que coloca o *Dasein* no seu passar. "No pensamento, a fala nunca é primeiro", diz Emmanuel Carneiro Leão, em sua apresentação da tradução de *Ser e tempo*.[430] É a característica não-verbal da morte que abre a consciência para sua finitude e singularidade. Ricoeur vê nisso um tipo de monadismo individualista, como afirmou acima Manuel Sumares.

Este monadismo atribuído a Heidegger confunde o individual com o existencial. O *Dasein* não é o indivíduo solipsista. Heidegger refuta o solipsismo, como foi mostrado acima, na própria constitutividade do *Dasein* como *Mitsein* e *Mitdasein*. O *Dasein* é uma categoria englobante de toda existência. De fato, só o homem existe como *Dasein*, mas o *Dasein* é estrutural e não só, mas também estrutura integralizante e integralizada de homem. Não se trata de redução cartesiana a um eu metafísico, mas de uma investigação onde o perguntado é o próprio *Dasein*.

O perguntado não é o indivíduo em sua subjetividade e perspectiva, mas a estrutura existencial que o constitui. Se perguntado fosse o indivíduo, o cidadão, a resposta seria o falatório e não o que de fato explica as condições de possibilidade da existência. Este nível mais originário não se revela na narratividade, senão distinguindo o que se esconde na cotidianidade.

O *Dasein*, na maior parte das vezes, é explicado pela compreensão e discurso do impessoal que separa indefinidamente o *Dasein* de seu próprio poder-ser. Heidegger denomina esse discurso de falatório.[431] Atingir este próprio, o si mesmo, a autenticidade, exige um esforço de nível mais profundo, a ponto de tocar o fundo do ser do *Dasein*. Este fundo é a ausência de qualquer fundamento que apela ao *Dasein* para que se auto-constitua como seu próprio fundamento.

O *Dasein* é conclamado a assumir seu poder-ser próprio. A mediação entre a passagem do *Dasein* inautêntico – cujo fundamento está fora

---

430 *SeT*, vol. 1, p. 15.

431 *Ibid.*, p. 227.

dele e lhe é oferecido pelo impessoal – para o autêntico, é desvendada pelo não-dito: a angústia.

A angústia é uma ressonância difusa e subjacente englobante do *Dasein*. Ela é o sintoma do fundo sem fundamento do *Dasein*, de seu nada, de seu ser-para-a-morte. O estar-lançado, o ter sido jogado em um mundo e entregue a si mesmo, se revela no sentimento de estranheza que acomete o *Dasein* enquanto ente no mundo. Esta estranheza é o *proprium*, o autêntico espanto, que Platão considerava o princípio da filosofia, e Heidegger com ele concordava, ensinando que devíamos "aceitar este espanto como morada".[432]

Isto é ouvido pelo *Dasein* como grito da consciência. Este grito, apelo inarticulado e inaudível exceto pelo próprio si, instaura um querer-ter--consciência que pode levar o *Dasein* ao estado de decidido, ou seja, de assumido e assumindo seu ser mais próprio, seu poder-ser próprio.

Esta decisão só é completa, decidida, porque o *Dasein* recebe o impacto de seu inevitável fim pela morte. Por outras palavras, porque se compreende finito, impotente, abandonado, estranho, angustiado, sem fundamento, ele é conclamado a assumir seu poder-ser próprio e a se auto-fundamentar. A morte é o abismo de sua impossibilidade. A declaração de Heidegger é enfática: "Por trás dos fenômenos não há nada",[433] ou mais tarde ao citar uma máxima de Goethe: "não se procure nada atrás dos fenômenos".[434]

Isto tudo acontece em um *Dasein* singular, mas este nível de explicação, ou analítica, não é monádico ou solipsista, pois quem explica é o *Dasein* e não o ente homem em sua subjetividade, ou melhor, não é a personalidade, é o ser do *Dasein*, é a essência que se dá na existência, a procurada. Então, é a existência a perguntada e não uma concreção bio-psíquica-social. É a totalidade do *Dasein* que se busca. Esta essência é o sentido do ser do *Dasein*.

A mortalidade é a essência do *Dasein*; o tempo é a essência do *Dasein*. O conclamar, o grito, irrompem devido à urgência, iminência, inerência da morte. Por sua antecipação da morte, o *Dasein* se coloca ante a

432 citado por ARENDT, *Homens em tempos sombrios,* p. 227.

433 *SeT*, vol. 1, p. 66.

434 HEIDEGGER, *O fim da filosofia*. In: *CEF*, p. 77.

totalidade de seu ser; ele lhe é dado todo como impossibilidade. Ao *Dasein* basta querer-ter-consciência e se lançar ao poder-ser próprio, cada vez.

Esta ausência de fundamentos, o nada, a morte, é o que comove o nível mais profundo e inarticulado da consciência e a leva a gritar, a conclamar o *Dasein*, ao si mesmo autêntico recoberto pelo discurso da cotidianidade. "O ser pode-se encobrir tão profundamente que chega a ser esquecido, e a questão do ser e de seu sentido se ausentam".[435]

O ser-para-o-fim, esta linearidade do tempo, a morte factual, não está produzindo qualquer efeito no *Dasein*, porque este está protegido do sentido originário e abissal da existência pela explicação do impessoal, pelo falatório, pelo discurso público da cotidianidade. Todo este falatório protege o *Dasein* inautêntico, cujo quem é o impessoal, o todo mundo diz, na sua rota de fuga da sua mortalidade.

O impessoal assume-se como garantia e fundamento do *Dasein*, e este se entrega aos seus cuidados. O cuidado autêntico se entrega aos cuidados da cotidianidade e do inautêntico. A inautenticidade da totalidade dos modos de ser do *Dasein* ab-roga-se à autoridade dos outros. De onde viria a salvação de um tal estado de coisas que tende a se prolongar e projetar-se *ad infinitum*? Do ser-para-a-morte do *Dasein* que se exprime ou geme sob o peso da cotidianidade e da subjetividade de um *Dasein* amasiado com o impessoal. Este vínculo ou pacto de comodidade, pelo qual o *Dasein* se entregou ao cotidiano, é rompido pelo clamor de si para si mesmo, ouvido na consciência.

A morte ocupa a primazia na eclosão deste grito, porque, primeiramente, ela é a mais extrema das possibilidades, ou seja, ela é uma certeza; em segundo lugar, porque pela antecipação, abre-se o caminho para a decisão de assumir o si mesmo autêntico, o poder-ser si mesmo próprio; e, em terceiro lugar, ela encerra a totalidade do *Dasein*, ela é englobante e terrível em sua ocorrência. Ela inaugura o não mais do *Dasein* falecido, o qual perde sua vigência de fato para si mesmo.

Aquele *Dasein* deixa o convívio conosco. De fato, o ser que está em jogo sou eu mesmo.[436] Nisto está a gravidade e a transcendência da analítica de Hei-

---

435 *SeT*, vol. 1, p. 66.

436 *Ibid.*, p. 77, 78.

degger. O ser é o meu ser, mas sua exegese transcende o meu para explicitar o de todos os entes dotados do caráter do *Dasein*. Na verdade, eu pergunto ao ser do *Dasein*, mas a resposta diz respeito ao que está em jogo no meu próprio ser.

A analítica é transcendental, mas ao mesmo tempo é intransferível; na verdade, ela pretende ser o sentido do ser do *Dasein* no seu aspecto ontológico/formal e no aspecto singular/pessoal. Isto reflete o nível da investigação pretendida e demonstrada possível, ainda que inacabada, de *Ser e Tempo*. A caracterização ontológica do *Dasein* é totalmente minha e extensivamente de todo o *Dasein*.

As condições prévias do *Dasein* são-lhe dadas de entrada, ao ser lançado. A discursividade da analítica é, de fato, desconstrutividade necessária da semântica da impessoal, imperante na interpretação cotidiana do *Dasein*. A decisão de assumir o ser-próprio, se considerada no nível do puro *cogito*, seria tomada de entrada, mas a ordem existencial só é reconhecida em uma situação, ou em uma disposição. O *Dasein* é jogado já no império do cotidiano por sua própria condição de ser-no-mundo; daí seu prévio estar definido e ser compreendido por ele a partir dos outros. É contra esta compreensão inautêntica que Heidegger luta.

O inarticulado, nesta compreensão, é o *próprio* que se acha recoberto. Disto sentem-se os sintomas profundos e difusos reconhecidos como angústia, clamor, estranheza, temor. O eixo deste som inarticulado é o ser-para-a-morte, ele é o ponto de viragem de *Ser e Tempo*. Ele gera o aprofundamento da analítica do *Dasein* e a coloca em seu ponto decisivo onde o *Dasein* e o ser do *Dasein* se definem.

Bem reconhece Ricoeur que o conceito vincula o existencial e o existenciário num colóquio perigoso. Diz Ricoeur: "essa entrada no problema do tempo por meio do problema do ser-um-todo e essa alegada ligação entre o ser-um-todo e o ser-para-a-morte colocam uma primeira dificuldade, ela consiste na inelutável interferência, no seio da analítica do ser-aí, entre o *existenciário* e o *existencial*".[437] Sim, perigoso, mas não a ponto de inviabilizar o conceito e ter de substituí-lo por outro que não mostra o mesmo grau de decidibilidade necessário para romper o império do cotidiano.

437 RICOEUR, *Tempo e narrativa*, t. III, p. 112.

Pelo contrário, tirar do *Dasein* enquanto eu mesmo do jogo e propor a narratividade conduz-nos a um processo hermenêutico que ignora totalmente o inarticulado, próprio do sendo que o *Dasein* é. A originariedade é deslocada para uma expressão segunda, quiçá encontrável numa narrativa. A narrativa, os mitos, os épicos, os poéticos, os romances, o técnico-científico, a filosofia, enfim, o articulado e o contado, seja por que meios forem, constituem exatamente aquilo que Heidegger ataca como recobrimento do ser. A linguagem, em *Ser e Tempo*, está vinculada ao discurso e o constitutivo prévio do *Dasein* é o discurso. "No discurso o *Dasein* se pronuncia".[438]

A narrativa dá o que pensar, propõe um conteúdo, mas a virada de *Ser e Tempo* não ocorre como uma imposição do discurso, pelo articulável ou já articulado no pensamento. O que eclode na viragem é mais brutal, ainda não codificado, não passou pelo nível da significação, não mostrou seu sentido num discurso, é o nada, um nada temeroso, incontornável: a morte. Esta insuperabilidade, se narrada, escamoteia o próprio dela, que é o assalto ao castelo da segurabilidade da metafísica tradicional, onde o ser do *Dasein* está garantido pelo impessoal. O morrer tranquilo, seja por não poder evitar (fatalismo, determinismo), ou por estar certo da imortalidade, recobre o próprio do *Dasein*, que é o dever-ser por si mesmo o si mesmo que ele é.

A passagem para o contar-consigo-próprio e assumir seu ser-próprio é o que a morte provoca. Esta passagem não admite intermediários discursivos, nem apologéticos, nem uma filosofia de vida, nem uma norma moral. Ela é algo entre o ser e o *Dasein*. É originária. Disto não é possível saber de antemão nada.

A compreensão prévia não sabe nada disto. Diz Heidegger: "De início e na maior parte das vezes, o *Dasein* não possui nenhum saber explícito ou mesmo teórico acerca do fato de ele se achar entregue à sua morte e de a morte pertencer ao ser-no-mundo".[439] O discurso público recobre o peso que a morte provoca. Isto só é tematizável como ausência, como falta, como nada, como angústia, como querer-ter-consciência, como negatividade, como impossibilidade, na sua antecipação.

438 *SeT*, vol. 1, p. 221.

439 *SeT*, vol. 2, p. 33.

Na verdade, experiência e pensamento têm uma relação ambígua, em Heidegger. O salto se experimenta, mas não pode ser demonstrado. Este é o caso com a experiência da decisão. Ser e pensar são o mesmo em Hegel, mas não em Heidegger.[440]

A passagem é feita como salto quando, o *Dasein* decide pelo si mesmo próprio na antecipação da morte. Este é o começo do sentido do ser do *Dasein*. Chegar aí é simplesmente um apontar, pois o pensar labora sobre o já dado, sobre a *Sorge* em seu viger cotidiano. O pensar só pode se colocar à escuta do ser. Este ponto de vertigem é quase insuportável, por isso, o falatório fecha a abertura do *Dasein* ao originário.[441] É o polo do prévio, do cotidiano, do inautêntico, que escora o projeto da analítica para que ela aguente o questionamento e consiga levar o *Dasein* a seu ponto de viragem para a autenticidade.

Não se trata, pois, de uma passagem que conduza a uma ética, uma religião, a um deus ou uma utopia (política ou não). É uma passagem silenciosa do *Dasein* para seu ser-próprio. É uma tentativa de desentranhar a relação *Dasein*-Ser em sua habitação precária. A analítica do *Dasein* não é fundamento de nada. Isto é reafirmado na conferência *Tempo e Ser*, na qual Heidegger afirma: "*Ser e Tempo* não suporta que sobre ele se edifique algo".[442]

O tempo tem, neste ponto, sua exigência máxima. Uma vez que se chegou ao lampejar da relação Ser-*Dasein*, ou Ser e Ser-aí, é necessário investigar sobre as condições de possibilidade desta relação lampejardial. Numa declaração intempestiva Heidegger diz: "O *Dasein* é o próprio tempo".[443]

De fato, o tempo é a condição necessária da existência e do encontro do *Dasein* com seu ser-próprio. Todas as possibilidades são reconduzidas ao leito da temporalidade. A temporalidade é o ser em sua eclosão originária.

Levar em conta o mortal em seu ser-para-a-morte é reconhecer a antecipação da morte como guardiã da temporalidade na experiência mais

440 HEIDEGGER, Seminário sobre tempo e ser. In: CEF, p. 289.

441 *SeT*, vol. 1, p. 229.

442 HEIDEGGER, Seminário sobre tempo e ser. In: CEF, p. 279.

443 HEIDEGGER, *O Conceito de tempo*, p. 27.

aguda e determinante do *Dasein*. Especialmente, porque o *Dasein* em que está em jogo o próprio ser sou eu mesmo. Se esta guarita fosse entregue aos outros, ou mesmo a um outro (Deus), eu mesmo que estou no jogo, o mortal, estaria excluído da compreensão autêntica sobre o quem sou eu que estou no jogo. Ou seja, o impossível reinaria indefinidamente sobre mim, a passagem ficaria fechada, e o *Dasein* que sou eu jamais daria o salto para o poder-ser próprio, pois isto não se dá no pensar, e sim na existência mesma, no originário, numa decisão fundante.

Esta decisão não se dá no nível dos humores e disposições, ou da vontade que deseja isto ou aquilo, ou da moral que decide pelo bem e rejeita o mal. Heidegger diz: "Por isso, a evidência dos dados imediatos das vivências, do eu e da consciência, permanece necessariamente aquém da certeza incluída na antecipação".[444] O decidido é equânime com o autêntico ou impessoal, ou seja, não há grau qualitativo entre um e outro, pois "ele não pertence de modo algum à ordem de gradações das evidências sobre o ser simplesmente dado".[445]

Não há um constrangimento incondicional pelo qual o *Dasein* se decide ao refletir ou meditar sobre a morte. Ele pode ter uma explicação tão forte do impessoal sobre a morte quanto à pressão da angústia. Aliás, o impessoal resolve o problema da angústia e da morte de modo bem mais cômodo para os homens. Daí sua preferência pelo impessoal. O ninguém jamais busca a angústia, o impessoal a reprime, a recobre, a dissimula, trata dela.

A autenticidade é uma qualidade inimputável. Só o ser do *Dasein* poderia imputá-la, ou seja, isto é coisa para os deuses. Eu mesmo não posso me julgar autêntico, e o juízo dos outros também seria temerário. É dado ao *Dasein* explicitar suas estruturas originárias, a *Sorge*, reconhecer sua falta essencial (ausência de fundamento), seu estar lançado, desentranhar sua temporalidade originante, escutar o clamor, ser conclamada ao dever-ser, abrir-se à possibilidade de assumir seu ser-próprio total na decisão fundante. O *Dasein* está lançado para decidir sua totalidade na antecipação da morte.

---

444 *SeT*, vol. 2, p. 49.

445 *Ibid*., p. 49.

A morte recebe a primazia exatamente por aquilo pelo qual Ricoeur a objeta: sua mediação entre o existencial e o existenciário. O mesmo privilégio do *Dasein*. Só o *Dasein* é o ente que reúne existência e ser. Só a morte reúne fim e temporalidade. Ela é um *factum* para o *Dasein* e ao mesmo tempo uma antecipação. O *Dasein* pode colocar todo o seu ser nela como fim, como temporalidade e como totalização da existência individual.

Segundo Heidegger, "porque a antecipação da possibilidade insuperável inclui em si todas as possibilidades situadas à sua frente, nela reside a possibilidade de se tomar previamente de modo existenciário *todo* o *Dasein*, ou seja, a possibilidade de existir como *todo o poder-ser*".[446] Só ela reúne o nada e o possível. Na antecipação, todas as possibilidades se reúnem numa determinação única: a decisão. O *Dasein* se mantém na antecipação e no estado decidido, *sendo cada vez* em seu poder-ser próprio. Por isso Heidegger disse, em *O conceito de tempo*, que o *Dasein* é o tempo. O seu passar se dá como próprio e total na antecipação da morte pela consciência. Então, só o ser-para-a-morte tem o privilégio do vínculo originário na consciência com o tempo, porque pode manter-se no seu passar.

A proposta substitutiva da narratividade, então, está em desvantagem, pois o que se busca em *Ser e tempo* é uma analítica do *Dasein*, em sua relação originária com a questão do ser e o horizonte da temporalidade. Ela não se encaixa no lugar do ser-para-a-morte, pois está classificada pela própria analítica num outro plano, o ôntico, quando o que se busca é o ontológico, e Ricoeur não refutou esta classificação heideggeriana. Narrativa, recitação, é sempre ato segundo, não originário. "A linguagem é a morada do ser" na *Carta sobre o humanismo*,[447] mas em *Ser e Tempo* é o *Dasein* mesmo em sua diferença ontológica. E o *Dasein* se define perante a morte, ou seja, perante si mesmo como tempo, como estando a cada vez, de modo total, em seu passar e não perante a linguagem (narratividade).

Ora, se Ricoeur toma a obra *Ser e Tempo* como independente, então ele tem que enfrentá-la em seu território e com suas ferramentas. Ele coloca

---

446 *Ibid.*, p. 48.

447 HEIDEGGER, *Sobre o humanismo*. In: *CEF*, p. 149.

como ponto de partida que: "é perfeitamente legítimo tratar *Ser e Tempo* como uma obra distinta, já que foi assim que ela foi publicada".[448]

A linguagem, por sua vez, expressa o ser, escuta-o e comunica-o. A linguagem pode ser autêntica ou inautêntica (mero falatório). A narrativa é o ato prévio à explicação. Mas o inarticulado, o inefável, é o prévio à narrativa. Em *Ser e Tempo* a linguagem está fundamentada no ouvir e no silêncio.[449] Heidegger afirma que "o *Dasein* possui linguagem" (*Das Dasein hat Sprache*).[450] A linguagem não é prévia em relação a si mesma. O *Dasein* é prévio em relação a si mesmo, quanto à antecipação de sua própria morte. Na mortalidade, o *Dasein* se compreende autêntica e inefavelmente como temporalidade. A narrativa não dá conta de tudo o que está envolvido no ser-para-a-morte.

Na obra de Heidegger há um duplo movimento reconhecido pelos seus comentadores: um movimento de retrospecção e outro de prospecção, indicado pelas expressões *andenken* e *vordenken*.[451] Se tomarmos esta figura em relação à analítica do *Dasein*, podemos dizer que ela ocorre ali num movimento em busca do originário, do autêntico, da decisão que recua do falatório ao inarticulado da angústia e da morte. Por outro lado, o *Dasein* projeta-se na linguagem, que é o movimento ao articulado.

Na antecipação da morte, o movimento de prospecção coincide com o de retrospecção, porque faz um movimento de retorno do cotidiano ao si mesmo (retrospecção) mediante a prospecção da morte. Isto coloca o *Dasein* no limiar das suas possibilidades, ou seja, no limiar do futuro por um movimento que o arranca do império do presente e o lança na decidibilidade. A princípio, a antecipação, o nada da possível impossibilidade é angústia, ou seja, "Na angústia, o *Dasein* se dispõe *frente* ao nada da possível impossibilidade de sua existência".[452]

Nesta antecipação, o *Dasein* salta para seu poder-ser próprio. *Assumir* é uma modificação performativa originária muda, gestual, imediata e

448 RICOEUR, *Tempo e narrativa*, t. III, p. 106.

449 *SeT*, vol. 1, p. 223.

450 *Ibid.*, p. 224.

451 ZARADER, Heidegger e as palavras da origem, p. 36.

452 *SeT*, vol. 2, p. 50.

decisiva. Não é perante o narrado ou pelo dom de falar que eu compreendo a temporalidade, é pelo *factum* da morte. A temporalidade me convence pela morte e não pelo pensar. Nesse sentido, a morte é o *factum* privilegiado. A morte é sempre minha morte. Ninguém se ocupa com o próprio nascimento; disto ocupam-se os pais. O *Dasein* se ocupa e se preocupa com a própria morte. Esta lhe é pesada, é sua responsabilidade. É aí que a temporalidade atinge seu ponto mais claro para o *Dasein*, no ser-para-a-morte.

Entendemos que qualquer tentativa de se livrar do incômodo da morte como ponto de viragem de *Ser e Tempo*, e isso significa, viragem do *Dasein* para seu tempo originário, bem como virada do ser para o horizonte da temporalidade, que seja pela narratividade, que seja pelo conceito de vida ou natalidade, exclui o mais interessado no assunto da compreensão autêntica de seu ser, que é o *Dasein* mesmo. Na morte, o tempo se desentranha como inerente e originário em relação ao *Dasein*; revela-se-lhe imediato e próprio, mesmo sua anterioridade genuína.

Merece apreciação, ainda, a objeção de Ricoeur de que o ser-para-a-morte fecha o horizonte transcendental da questão do ser, quando ele afirma: "a questão do ser-integral, explicitada pela do ser-para-a-morte, parece antes fechar esse horizonte".[453] O que fecha e o que abre o ser-para-a-morte de Heidegger? Na medida em que a morte leva à sua antecipação e esta leva o *Dasein* a uma decisão essencial, a questão do fechar ou abrir deve ser buscada no âmbito da decisão-antecipadora, e não da morte biológica. A morte factual fecha o *Dasein*, mas a antecipação reúne a totalidade das possibilidades, e coloca pela decisão, o *Dasein* diante de suas possibilidades mais próprias.

Na antecipação não se dá um mero fechar para balanço, ou seja, uma pausa para calcular os erros ou acertos na busca de uma nova oportunidade de vida. Outrossim, abre-se originariamente o poder-ser próprio do *Dasein*. Neste instante, o *Dasein* pode assumir a si mesmo como promessa, como vigor de ter sido, já sendo, como futuro. Este é o momento privilegiado da *liberdade para a morte*, isto é, a liberdade de assumir seu poder-ser-próprio e total. Aqui se dá não o fechamento, mas a abertura privilegiada.

---

453 RICOEUR, *Tempo e narrativa*, t. III, p. 456.

A antecipação não seria apenas o momento quando a vida passaria perante si mesma e, então, mediante uma meditação ou autoanálise, se pudesse fazer um balanço e perguntar se a vida vivida valia a pena ou não; se valia a pena continuar naquela direção, ou se devia mudar. Esta ideia de fechar para balanço não atinge ainda o ponto ou sentido que Heidegger queria dar à função de antecipação da morte. A decisão é exigida, não em face de um possível sentido da vida, mas em função da condição de autenticidade ou não do *Dasein*.

A decisão é o momento de o Dasein assumir a si mesmo como fundamento de si mesmo, mas não por uma questão de valor, de felicidade. A decisão coloca-se num outro nível, entre o *Dasein* e o Ser, o nível da existencialidade originária, anterior a valor ético, felicidade ou qualquer expressão pública dos modos de ser do *Dasein*. De que serve então a decisão? Qual sua utilidade? Ela escapa a uma justificação pragmática ou utilitária. Ela, a rigor, não é demonstrável, ou representável. Não se dá em uma relação cotidiana. Ela é ontológica. Mas nenhuma decisão pode acontecer neste nível; só no ôntico, no interpessoal, ou no subjetivo. Esta decisão, contudo, é anterior a isto.

A narratividade é refém da hermenêutica? O narrado obviamente deve ser interpretado. Não só deve ser interpretado como o narrado é já interpretação. A hermenêutica histórica é, pois, interpretação de interpretação em sentido rigoroso. Mas, o ato mesmo de narrar remete a quê? Remete à narratividade que se dá pela temporalidade. O tempo é o eixo da narração, ou melhor, sua condição de possibilidade.

A narratividade, como um modo de ser do homem poderia se candidatar a guardiã da intratemporalidade? Isto a qualificaria como sucedâneo adequado para o conceito de morte heideggeriano sem perder o objetivo principal que é reconduzir o tempo à sua originariedade? Ainda mais, atenderia aos critérios da intratemporalidade, do tempo em sua relação ôntica? Mas, por que não proceder a esta revisão de *Ser e Tempo*? Bem, qual é o conceito mais forte e radical? Qual deles sobreviveria a um confronto? Esta contudo não é a questão.

A questão é: como se chega à narração? A morte é a ponte. O *Dasein* é um sendo que permanece por antecipação, ou por sua antecipatividade.

É o conceito de antecipação da morte que possibilita a narração. É por se antecipar à morte que permaneço no sendo de cada vez. O cada vez que passa pode ser narrado. No passar está a antecipação da morte e a decisão. É aí que se instala a guarita do tempo, que é o *Dasein*. A narratividade é a potencialidade para a narração, como a semente o é para planta. A narratividade se remete para o diverso de si, que é a antecipação. Ela insere-se no âmbito do discurso e da linguagem.

A morte, no entanto, projeta o *Dasein* para sua possibilidade mais própria, para seu poder-ser-todo-autêntico; para a pluralidade, mas ao modo do silêncio. A morte é um nada que projeta. Ela projeta o que não é ela mesma. É o diferente do si mesmo do *Dasein*, que não é outro, mas o mesmo. Ela recoloca o *Dasein* em seu ser. Não pela via da reflexão ou interpretação, mas pela intuição, pela imediaticidade do *Dasein* consigo mesmo e com a morte. Esta imediaticidade, *Dasein*-morte, produz a antecipação da morte. Esta antecipação dá a totalização do ser do *Dasein* e, daí, sua possibilidade própria. Sem reflexão, ou representação, ou narração, o *Dasein* se descobre, se revela na *alétheia* mais original de si mesmo, sua angústia.

Neste ponto o *Dasein* toma a decisão básica. Ou ele se contenta com as explicações cotidianas, ou com a falta de explicações etc. podendo terminar no ceticismo, ou assume seu poder-ser-próprio e o peso da existência autêntica: a liberdade para a morte. Aqui se revela toda a nudez do tempo como constituinte axial do *Dasein* e de toda a compreensão do Ser. Por isso, a morte é a guardiã do tempo e não a narratividade.

A narratividade permanece na esfera do ainda não, do vir-a-ser, do desenvolvimento, da produção, da relação potência-ato, do manual. Heidegger explica isso ao afirmar que "a linguagem é o pronunciamento do discurso. Como um ente intramundano, essa totalidade de palavras em que e como tal o discurso possui seu próprio ser 'mundano', pode ser encontrada à maneira de um manual".[454]

O *Dasein* e a morte não estão na esfera da potência-ato. O *Dasein* é ser-para-a-morte. O *Dasein* é tempo. O *Dasein* é antecipação. Não se trata

454 *SeT*, vol. 1, p. 219.

aqui de uma relação (causa-efeito), mas de uma constituição, de uma natureza. "A relação do *Dasein* com a morte não se agrega ao *Dasein* no fim".[455]

A narratividade não é o lugar apodíctico do tempo. O *Dasein* mesmo é este lugar. A ambição de Ricoeur, expressa em sua hipótese de trabalho, que diz: "*considerar a narrativa como o guardião do tempo*", retira o tempo do lugar não representacional, o *Dasein*, que Heidegger, seguindo Agostinho, lhe dá, e com isso o próprio *Dasein* ficaria refém do cativeiro da representação de onde se procurou resgatá-lo.[456] As aporias do tempo de Agostinho advertem sobre a inadequação da representação para lidar com o conceito de tempo. A representação do tempo há de continuar como um fracasso que só a identificação dele com o próprio *Dasein* poderá preservar para que se guarde o direito a seu mistério.

455 *SeT*, vol. 2, p. 98.

456 RICOEUR, *Tempo e narrativa*, t. III, p. 417.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que se alcançou com este estudo introdutório quanto à compreensão do pensamento de Heidegger em *Ser e Tempo*?

Tendo ousado penetrar no emaranhado fascinante de *Ser e Tempo* e acreditando ter demonstrado o óbvio, qual seja, o ponto onde a ontologia de Heidegger ancora sua explicação do Dasein como consciência autêntica que é dada pela força da morte antecipada, então vamos recapitular a caminhada.

Ser e Tempo é uma obra densa que se desenvolve em torno da construção do *Dasein*, ou seja, do ente de consciência privilegiado que chamamos homem. De fato nós mesmos! Como Heidegger não queria nada menos que questionar o trono da filosofia ocupado pelo Ser, ele precisava revisar o homem como aquele que discursa e teoriza sobre o Ser. Daí deu empenho em construir um conceito da 'coisa mesma' no sentido fenomenológico, sem as distorções históricas que manipularam o conceito de sujeito, de subjetividade, de animal racional, de alma etc, que deixaram a essência desse ser, o Homem, irreconhecível.

Desse modo para repetir a questão do sentido do Ser fica obrigado a construir ou desentranhar melhor dizendo, a natureza do ente que questiona o sentido do Ser. Os dois estão imbricados. Vencidas as questões de método ele abre caminho para trabalhar a constituição do novo "homem" que é o Ser-aí. Este é o pivô, a Pedra Angular da construção, o que interroga, o Quem que deve se des-cobrir.

A nossa leitura pretendeu mostrar que o ato de revelar o *Dasein* para si mesmo tem seu ponto de virada na força que a consciência da morte ope-

ra no desvelamento de suas estruturas modais como autênticas ou autênticas. O si mesmo se coloca na perspectiva da analítica. A analítica do *Dasein* é contígua à analítica da situação do ser-no-mundo enquanto ele desperta para sua finitude e temporalidade.

O mundo existencial enquanto condição de destino do ser humano em sua angustia e estranheza, como ninho incômodo, existenciário e como abertura, como *Ereignis* (acontecer revelador), entra no cenário filosófico definitivamente. O mundo é mais que o entorno do homem e sua esfera de exploração e domínio. A mundanidade do mundo é existencial que engloba e intercambia-se com a mundanidade do *Dasein*.

O *Dasein* é o existir no mundo. Ele existe em sua mundanidade. Isto significa imbricar-se na realidade projetando certos modos de ser e de relacionar-se na intramundanidade que Heidegger caracteriza como a *Sorge*. *Sorge* é uma palavra que descreve, grosso modo, características "naturais", dotes e potencialidades próprias de quem age por causa de sua busca de sentido do ser. Assim a tradução de *Sorge* por Cuidado, ou por Curador da mundanidade e morada do mundo, indica sua preocupação com o existir e com a arrumação do mundo. Esta arrumação segue seu jeito próprio ou impróprio de tornar o mundo habitável para si, para os seus ou para os outros.

O problema está em revelar o Quem do existir, isto é se o *Dasein* é consciente de seu agir como próprio e seu a cada vez, ou se age por condução imprópria, isto é, pelas mãos de Outro Quem que lhe determina. Não estamos falando do agir livre, mas do ser próprio ou impróprio. A liberdade em Heidegger está para além destas duas partes de *Ser e Tempo*.

A intervenção da antecipação da morte entra aqui na rachadura entre o próprio e impróprio, passível de ser deslevada exatamente pela tomada de consciência da temporalidade da existência. É fundamental agravar a rachadura entre o Quem próprio e impróprio, entre o autentico e inautêntico, porque ai surge a consciência de si como ser-para-a-morte e o ato inevitável da decisão. Ou se rompe com o império da inautenticidade ou consente em ser guiado pelo projeto de outro.

O que Heidegger busca não é uma teoria moral ou uma filosofia edificante da autonomia do sujeito. Heidegger precisa de fato de declarar o

método hermenêutico de compreender o seu assunto e romper com o império do Ser guiado pela metafísica até chegar ao coração da temporalidade do Dasein. Ele visa à diferença ontológica. Isto significa encontrar o modo autêntico de falar sobre o sentido do Ser cuja abertura para tal está no ente privilegiado, encoberto pelo falar cotidiano ou 'falatório trivial'. Para isso precisa colocar o *Dasein* em seu ponto de originalidade e totalidade, de onde se possa fazer o reconhecimento de si mesmo, o Quem, e colocar o questionamento sobre o sentido do ser em geral a partir do mais profundo comprometimento da existência com a temporalidade.

Creio que, se houvesse, para Heidegger, outra maneira de conduzir o *Dasein* ao seu ser-próprio e total fora da morte, ele teria tentado. A tese da finitude, entretanto, foi uma questão de honra para a filosofia de Heidegger, tanto ou mais quanto o era a imortalidade para os filósofos cristãos. Seu método precisava de um porto seguro para girar o homem sobre si mesmo e a partir dele prosseguir no questionamento do sentido do ser para a filosofia ocidental. A morte promove esse giro de forma promissora.

A finitude não devia ser uma derrota para a filosofia, nem seu motivo de desânimo na busca do sentido do ser; pelo contrário, o filósofo devia enfrentar a constituição da existência tal qual ela é: sem fundamento, mortal, complexa e em busca de sentido. A existência é o sem-sentido que pergunta pelo sentido do ser de si mesma. Esta inquietação ontológica nunca abandonou o filósofo. O ser sempre foi sua motivação.

A escolha da morte como entrada para a leitura de *Ser e Tempo* foi feita com o objetivo de compreender como o filósofo conseguiu pelo viés da finitude, tornar relevante ainda a pergunta pela morte em sua conexão com a questão do ser em geral e do ser do *Dasein*, sem recair numa metafísica ou onto-teologia, onde a morte é tratada como coisa estranha que atinge a existência de fora dela. Esse nó era o que ligava o método ao dasein. Neste sentido, a morte como guardiã do tempo conquistou um lugar definitivo na constituição do *Dasein* e na própria essência da questão do ser em geral, mesmo que *Ser e Tempo* ficasse inacabado.

Considero que a escolha da morte por Heidegger teve como objetivo fundamental o despertar de uma questionabilidade radical do cotidiano e

a busca inadiável da resposta sobre a questão 'quem sou eu enquanto ser--no-mundo'. Isto não tem data de validade, porque constitui a essência do filosofar. O pensar é essencialmente um questionar sobre o sentido do ser. E, deste modo, *Ser e Tempo* é um vasto exercício do pensar desde o avesso da existência como ser-para-a-morte.

Este livro, entretanto, guarda certas lacunas, imprecisões e desafios que devem ser admitidas. Primeiramente, uma palavra sobre a linguagem. É bastante difícil, não só dominar o universo linguístico de Heidegger, pois na maior parte das vezes ele é quem nos domina, ou nos confunde, mas também falar sobre Heidegger com um vocabulário autóctone, numa língua ainda jovem filosoficamente. A argumentação ao longo desta introdução ficou muito cativa do tecnicismo linguístico de *Ser e Tempo*.

Queria ter imprimido uma liberdade linguística mais ousada, porque creio na riqueza semântica da língua portuguesa. As próprias traduções do alemão heideggeriano impõem certo limite às nossas pretensões. Na verdade, *Ser e Tempo* é um rompimento com a linguagem e a gramática do discurso cotidiano, com o objetivo de resgatar o ser-próprio do *Dasein* que subjaz ao falatório.

Nesse sentido, *Ser e Tempo* é uma desconstrução da gramática e da linguagem ocidentais. Por isso, Heidegger ousa um vocabulário novo, ou mesmo a recuperação e repetição de palavras já esquecidas, executando sobre elas uma verdadeira exegese. Temos, pois, que admitir certas imprecisões linguísticas neste trabalho, além de repetições cansativas de termos estereotipados do vocabulário filosófico de Heidegger.

Está ausente, de modo consciente, uma crítica mais elaborada ao pensamento de Heidegger sobre a sua opção pela morte na constituição de *Ser e Tempo*. Nesta leitura introdutória de Ser e Tempo privilegiou-se a compreensão, em detrimento da refutação crítica ou de reformulações pessoais.

Não tivemos a pretensão de corrigir Heidegger. Isto nos colocou na condição de defensores de uma certa leitura que se acredita coerente com o sentido geral da obra e seu ponto fundamental de virada com o conceito de ser-para-a-morte. Daí a defesa da morte como ponto de virada de *Ser e*

Tempo. Tirar de *Ser e Tempo* a morte é privar a obra de sua opção pela finitude radical como constitutiva da própria consciência do ser e do filosofar mais autêntico. Contudo, uma visão mais crítica poderia ter sido tentada. Entretanto, nosso objetivo era demonstrar um nexo estrutural importante de *Ser e Tempo* que estava esquecido, e por alguns reprovado.

A leitura de *Ser e Tempo* por este viés, contudo, coloca algumas possibilidades não exploradas ainda. A relação Heidegger e Freud está pouco desenvolvida; no entanto, conceitos tais como: morte, recalque, civilização, poderiam muito bem ser analisados à luz do que ambos pensavam da sublimação ou substancialização da cultura ocidental. Uma teoria da cultura ocidental teria muito a ganhar com a aproximação de *Ser e Tempo* e as obras de Freud.

A crítica à metafísica devia ser aproximada da crítica à cultura. Este diálogo frutífero talvez seja tentado por nós depois, em uma nova fase de estudos. A relação de Heidegger com Max Scheler é promissora, especialmente, na formação do homem coletivo moderno e sua relação com a morte e o progresso.

A discussão sobre uma possível ontologia da liberdade, a partir da tese da *liberdade para a morte* como uma alternativa para a perdição no impessoal, e que sustentasse a autodeterminação do homem, é um tema merecedor de atenção para a construção e fundamentação de uma ética futura. Nesse sentido não incluímos, e isso representa uma discussão interessante, o confronto com as objeções levantadas por Sartre, sobre o conceito de ser-para-a-morte, em *O ser e o nada*.[457]

A constituição da disposição afetiva em seu nexo com a compreensão e o impessoal, devia ser explorada num diálogo com a Escola de Frankfurt, especialmente em torno da *Dialética do Iluminismo* e os desvios da razão ocidental.

Outra vertente de aprofundamento, e que não foi possível abordar aqui, é a importância que o conceito de morte em Heidegger teria para uma crítica da crescente banalização da morte e sua infinita reversibilidade no âmbito da realidade virtual. O mundo virtual manipula a reversibilidade

457 SARTRE, *O ser e o nada*, p. 651-677.

da morte e do tempo de um modo irresponsável e banal, gerando uma metafísica virtual em torno dos temas mais caros à existência humana. Com Hannah Arendt que denunciava e lamentava *a banalidade do mal*, ou hoje com os sociólogos e políticos que falam de uma banalização da violência, deveríamos ir à raiz das coisas, levantando a questão crucial da banalização do sentido da morte.

A relação de Heidegger com a teologia, no estudo sobre a morte, é uma lacuna lamentável neste trabalho. Deveríamos ter levantado a suspeita de proximidade entre o modo de ser-para-a-morte do *Dasein* e as ideias cristãs sobre escatologia. O ser-para-o-fim é um modo comum entre a filosofia de Heidegger e a escatologia neotestamentária. Ser-para-a-morte, decisão, antecipação, angústia, impossibilidade, nada, enfim, são conceitos que desligam a filosofia da teologia bem ali onde os correlatos aparecem do outro lado, dependendo e até exigindo apenas um salto ou uma aposta.

Não se pode deixar de pensar no apocalipcismo de Jesus, indicado na virada do séc. XIX por Albert Schweitzer, onde o fim da história, a grande crise, se antecipa na urgência da decisão pela pregação. Rudolf Bultmann entrelaça a Teologia do Novo Testamento nas categorias de Ser e Tempo.

A *parousia*, sua proximidade, é iminente, indeterminada, certa, vem para cada um, é insuperável. Em todo caso, a iminência da *parousia*, tanto quanto da morte, desentranha a autenticidade da existência. A existência é como uma ilha no meio da morte e a contagem regressiva do tempo que lhe resta. A *parousia* impõe um limite absoluto à história e à existência, do mesmo modo que a morte é o fim do *Dasein* e de sua possibilidade de ser-próprio e ser-todo. De fato, esta aproximação com a teologia ficará adiada para outra ocasião.

BIBLIOGRAFIA

APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia I.* Trad. Paulo Astor Soethe. SP: Editora Loyola, 2000.

_______________. *É a morte uma condição de possibilidade de significado?* In: BONI, Luiz A. De (org.). *Finitude de transcendência* Petrópolis: Ed. Vozes, 1996.

ARENDT, Hannah. *A condição humana.* Trad. Roberto Raposo. RJ: Ed. Forense Universitária, 1983.

________________. *Origens do totalitarismo.* Trad. Roberto Raposo. SP: Ed. Cia. das Letras, 1989.

________________. *Homens em tempos sombrios.* S.P: Ed. Cia das Letras, 1987.

________________. *A vida no espírito.* Trad. Antônio Abranches et alii. RJ: Ed. Relume Dumará, 1995.

________________. *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal.* SP: Cia das Letras, 1999.

BARASCH, J. A. *Heidegger e seu século.* Lisboa: Inst. Piaget, 1996.

BAUDRILLARD, Jean. *A troca simbólica e a morte.* SP: Ed. Loyola, 1996.

BEAUVOIR, Simone de. *Todos os homens são mortais.* Trad. Sérgio Milliet. RJ: Ed. Nova Fronteira, 1983.

BINSWANGER, L. *Introdution a l'analyse existencielle.* Trad. Jacqueline Verdeaux et Roland kuhn. Paris: Ed. Minuit, 1971.

DESCARTES, R. *Regras para direção do espírito.* Trad. António Reis. Lisboa: Editorial Estampa, 1977.

DROSDOWISKI, Günther. *Herkunftswörterbuch der deutschen sprache.* Mannhein: Dudenverlag, 1989.

FREUD, Sigmund. *Nossa atitude para com a morte*, In: Obras Completas, Coord. Jayme Salomão, Vol. XIV. SP: Ed. Imago. CD-ROM, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método.* Salamanca: Ed. Sígueme, 1988.

GÓRGIAS. *Tratado do não-ente.* Trad. Maria Helena de Miranda N. Coelho. USP: Cadernos de Tradução, n. 4, 1999.

GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité.* Paris: Ed. PUF, 1994.

HAAR, Michael. *Heidegger e essência do homem.* Lisboa: Inst. Piaget, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade.* Trad. Ana Maria Bernardo et alii e revisão de António Marques. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo.* Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 2ª ed. RJ: Editora Vozes, 1988, 2 vols.

____________________. Ser e Tempo. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editorea Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

____________________. *El ser e el tiempo.* Trad. José Gaos. México: F.C.E, 1991.

____________________. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. Col. Os pensadores. SP: Editora Abril, 1979.

____________________. *O conceito de tempo. A questão da técnica.* Trad. Marco Aurélio Werle. USP: Cadernos de Tradução, n. 2, 1997.

____________________. *Sein und Zeit.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, (Gesamtausgabe, Band 2), 1977.

____________________. *Kant y el problema de la metafisica.* Trad. Gred Ibscher Roth. México: F.C.E, 1996.

____________________. *Que é uma coisa.* Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992.

____________________. *Conceptos fundamentales.* Trad. Manuel E. V. García. Madri: Alianza Editorial, 1989.

HUSSERL, E. *Fenomenologia de la conciencia del tiempo inmanente.* Trad. Otto E. Langfelder. Buenos Aires: Editorial Nova, 1959.

INWOOD, M. *Dicionário Hegel.* RJ: Ed. Jorge Zahar, 1997.

JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico.* Trad. Leônidas Hegenbeger e Octanny S. Mota. SP: Cultrix, 1965.

KANT, I. *Lógica.* Trad. Guido Antônio de Almeida. SP: Ed. Forense, 1998.

_________. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. In: Kant, t. II, Col. Os Pensadores. SP: Ed. Abril Cultural, 1980.

KIERKEGAARD, S. *Textos selecionados.* Trad. Ernani Reichmann. Curitiba: UPR, 1978.

____________________. *O conceito de angústia*. Trad. João Lopes Alves. Porto: Editorial Presença, 1962.

KOYRÉ, A. *Estudos de história do pensamento filosófico.* RJ: Forense Universitária, 1991.

KÜBLER-ROOS, Elizabeth. *Sobre a morte e o morrer.* SP: Ed. Martins Fontes, 1997.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. RJ: Paz e Terra, 1979.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico de filosofia.* SP: Ed. Martins Fontes, 1996.

LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Inst. Piaget, 1997.

___________________. *Dios, la muerte e el tiempo.* Madri: Ed. Grasset & Fasquelle, 1993.

MACDOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. SP: Ed. Herder, 1970.

MARQUES, Jordino. O mitsein heideggeriano. In: *Fragmentos de Cultura*. Goiânia, 8(01), Jan/Fev (1998), IFITEG, 1998.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção.* Trad. Reginaldo di Pietro. RJ: Ed. Freitas Bastos, 1971.

MORA, J. F. *Diccionario de filosofia*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1975.

NUNES, B. *Passagem para o poético.* SP: Ed. Ática, 1987.

PADILHA, Tarciso. O existencialismo de Heidegger em face da morte. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA, 9-15 de Agosto,1954, São Paulo. SP: Ed. Inst. Brasileiro de Filosofia, 1956. ANAIS, Vol. I.

RICOEUR, P. *Tempo e narrativa (*Tomo III*).* Trad. Roberto Leal Ferreira; revisão técnica Maria da Penha Vilela-Petit. Campinas: Papirus, 1997.

RIESMAN, David. *A multidão solitária*. SP: Ed. Perspectiva, 1971.

SARTRE, J-P. *O ser e o nada. Ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. e notas de Paulo Perdigão. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

SCHELER, Max. *Morte e sobrevivência.* Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1993.

STEIN, E. *Seminário sobre a verdade.* Petrópolis: Vozes, 1993.

SUMARES, M. *Sujeito e cultura na filosofia de Paul Ricoeur*. Lisboa: Ed. Escher, 1989.

TILLICH, Paul. *El futuro de las religiones.* Buenos Aires: Ed. La Aurora, 1976.

ZARADER, Marlene. *Heidegger e as palavras da origem.* Lisboa: Inst. Piaget, 1998.